التجديد

مجلَّة فكريَّة نصف سنويَّة محكَّمة تصدرها الجامعة الإسلاميَّة العالميَّة بماليزيا

السَّنة السَّادسة | فبراير٢٠٠٢م/ذو القعدة ١٤٢٢هـ | العدد الحادي عشر

الهيئة الاستشارية

مراسلات التحرير

Dr. Mohamed Ben Naser
Editorial Manager, *at-Tajdid*

IIUM Research Centre
International Islamic University Malaysia.

Jalan Gombak
53100 Gombak, Selangor, MALAYSIA.
Tel: (603) 2056-5015 / 2056-5014
Fax: (603) 2056-4863
E.mail: birali@hotmail

المُحتويات

قواعد النشر

التجديد مجلة محكمة يتم قرار النشر فيها بناء على توصية أصحاب الاختصاص.

من شروط النشر:

- ألاّ يكون البحث أو المقال قد سبق نشره.
- أن يقدم البحث أو المقال بخط واضح ومقروء وفي حدود (٤٠٠٠) إلى (٦٠٠٠) كلمة ويفضل أن يكون مطبوعاً.
- احترام قواعد البحث العلمي والأعراف العلمية في التوثيق والاستشهاد وطريقة وضع الحواشي ويرجى أن تكون على النحو الآتي:

❋ يذكر اسم المؤلف والعنوان كاملاً في ذيل الصفحة، مع الإشارة إلى مصدر النشر وموضعه وتاريخه ورقم الصفحة، ثم يختصر المصدر أو المرجع بصيغة واحدة في الاستشهادات اللاحقة والمكررة.

❋ إذا كان المصدر أو المرجع باللغة الأجنبية، فمن الضروري أن يذكر اسم مؤلفه وعنوانه باللغة نفسها مع الإشارة إلى ترجمته العربية في ثبت المراجع.

❋ مراعاة التمييز في طريقة الحواشي بين عنوان الكتاب الذي يبرز عادة بحرف أسود أو خط، وبين عنوان المقالة المقتبسة من مجلة ما، والتي تميز بوضع عنوان المقالة بين هلالين مزدوجين ((............)) على أن يذكر اسم المجلة ومكان وتاريخ صدورها والصفحات التي تشغلها المقالة.

❋ يرجى من الكتّاب والمؤلفين الكرام تصدير بحوثهم بذكر أهم الأعمال والأطروحات التي أنجزت في الموضوعات التي يودون الكتابة فيها.

❋ تحتفظ المجلة بحقها في حذف أو إعادة صياغة بعض الكلمات والعبارات التي لا تتناسب مع أسلوبها في النشر.

❋ تحتفظ المجلة بحقها في نشر الدراسة المقرر نشرها في العدد المناسب.

❋ للمجلة الحق في إعادة نشر البحوث والدراسات المنشورة فيها منفصلة أو ضمن مجموعات من الدراسات بلغتها الأصلية أو مترجمة إلى أية لغة أخرى.

كلمة التحرير

سؤال يكاد يكون حاضراً في كلِّ مناسبة وعلى لسان كلِّ مسلم متابع باهتمام لما يجري من أحداث وتطورات في الواقع الإسلامي و العالمي: كيف نواجه العولمة؟ وأحياناً يُثار بصفة أقلَّ حدَّة: كيف نتعامل معها؟

ويبدو الأمر وكأنَّ المسلمين هم وحدهم المعنيُّون بالإجابة عن هذا السؤال، واستقرَّ في ذهن البعض أنَّ القُوَّة المتحكمة في توجيه نظام العولمة متحكِّمةٌ أيضاً في النتائج التي يمكن أنْ تترتَّب عنها، وأنَّ القوى الأخرى قد استسلمت بشكل نهائي، ولم يبق إلاَّ ترتيب أمر الاتِّساق أو الانسياق في هذا التَّيار العامّ الجارف. ولكن هل صحيح أنَّ العولمة تيارٌ يمكن تحديد نقاط انطلاقه ونقاط وصوله؟

الظاهر أنَّ الأمر بحاجة إلى شيء من التَّعديل، ونحسب أنَّ هذا التَّعديل ضروري توضيحاً للصورة وترشيداً للموقف. لنتفق أولاً على أنَّ العولمة حركة قهريَّة بالضرورة، وتسعى إلى قولبة العالم ولكنَّها حركة دائرية التَّوجه، بمعنى أنَّ الوسائل التي حُشدت لخدمة هذا الغرض وتحديداً الوسائل الإعلاميَّة يمكن أن تُستخدَم ضدَّ الأهداف التي من أجلها

وُضعت. الأمر الثَّاني أنّ العولمة - على ما في وسائلها من قوة وتنوّع - لا تحمِل رسالة مثيرةً وجذّابة، ومن أين ستكون لها قوَّة الجذب هذه وهي عارية من كلِّ معنى، بل اللامعنى هو جوهرها، مثلها مثل غابة كثيفة الأشجار مهيبة المنظر، ولكنَّها خالية من الثمار... لقد كانت الحضارة الغربيَّة في مرحلة العالميَّة أقلّ عُدَّةً واقلّ عتاداً، ولكنَّها استطاعت أنْ تُقدِّم نفسها بصفتها صاحبة رسالة، قدَّمت نفسها على أساس أنَّها حضارة العقل،وكان لذلك الشعار صولات وجولات في عالمنا الإسلاميّ، لأنَّ العقل حينئذ كان عندنا مُكبَّلاً، أو على الأقلِّ كان مستقيلاً عديم الفعل. وقدَّمت نفسها على أساس أنَّها حضارة العدل والمساواة، ولا نستطيع أن ندَّعي بأيّ حال من الأحوال أنَّ هاتين القيمتين كانتا حينها أساساً لحياتنا الاجتماعيّة و السياسيّة، وقدَّمت نفسها على أساس أنَّها حضارة الحرية والديمقراطية، ولقد كان الاستبداد متمكِّناً في مجتمعاتنا و لا يزال. كما قدَّمت نفسها على أساس أنَّها حضارة التفوُّق التكنولوجي والوسائل التقنية المتطوِّرة، ولقد كانت وسائلنا بدائية قاصرة.

وبالرغم من أنَّ الحضارة الغربية ما انفكّت حضارة نهب-كان الاستعمار المباشر أبرز أشكاله - فإنَّ ذلك لم يمنع حركات التَّغيير بكلِّ توجُّهاتها من التفريق بين ضرورة تحرير الأرض وضرورة تحرير الإنسان في ضوء تبيئة إسلامية لقيم الحضارة الغربية في مرحلتها العالميَّة من أجل تحرير الإنسان المسلم، وتحرَّرت الأرض أو تكاد ولم يتحرَّر الإنسان. ولكنّ ذلك موضوع آخر بعيد عن سياق هذه الكلمة.

نريد أن نخلص من هذا كله إلى أنَّ الحضارة الغربية في مرحلة العالمية كانت تمتلك عدداً من عناصر الجذب والإثارة، أمَّا العولمة فإنَّها تُقدِّم نفسها قَدَراً لا مفرَّ منه ولا مناص، يسعى إلى تنميط الوجود الإنساني وقولبته،

ومحاربة كلِّ أشكال الاختلاف والتميّز. ولكن الواقع أكثر تعقيداً من هذه المعادلة البسيطة لأنَّ امتلاك الخبرة في الوسائل أصبح أمراً ممكناً للجميع. ولا شكَّ أنَّ إمكانات امتلاك الوسائل في حدِّ ذاتها أمرٌ متفاوت القدر بين الأمم، ولكنَّ ذلك ليس هو العامل الحاسم أو المميّز، إنَّ الشيء الذي يميِّز بالفعل هو امتلاك الإرادة الحُرَّة والرسالة الهادفة.

النظام العالمي الجديد ليس له رسالة يُقدِّمها للإنسانية، ومحال أن تكون له رسالة لأنَّه ينطلق من فلسفة قوامها اللاَّمعنى وغياب المعايير، فقد تراجع العقل أمام تغول الغريزة، وتضاءلت المصلحة العامة أمام تضخُّم المنفعة الفردية، وطغت القيم المادية على القيم الإنسانية، و باختصار تحول الإنسان إلى مُجرَّد فرد متمحور حول ذاته، السقف الأعلى لطموحاته لا يتجاوز تحقيق رغباته الماديَّة المباشرة. حقّاً إنَّها لمفارقةٌ عجيبة و هي الأولى التي سنقف عندها، تتنوَّع وسائل الاتصال وتتطوَّر تطوُّراً مذهلاً، ولكن في الوقت نفسه ينخفض التواصل الإنساني إلى أدنى مستوياته، فتجد الفرد يملك هاتفاً ثابتاً وهاتفاً جوَّالاً، وناسوخاً إلكترونيا، ويستخدم شبكة الانترنيت، ولكنَّه لا يكاد يعرف شيئاً عمَّا يجري خارج بيته، وليس ذلك أمراً مهمّاً بالنسبة إليه، لا يهمُّه أن يعرف إن كان جاره مريضاً أو معافى، حاضرا أم غائبا، في حين أنَّ في كلِّ قرية من قُرى العالم التي تفتقر إلى أدنى وسائل الاتصال تجد الفرد متابعاً لكلِّ ما يحصل، يعرف من مرض ومن رزقه الله بمولود جديد، ومن فقد عزيزاً، وذلك لأنَّ التواصل عندهم أقوى من وسائل الاتصال، أمَّا في المدينة فقد تحوَّل الناس إلى مجموعات من الأرقام الباهتة، مثلهم كمثل زُوَّار الفنادق، لا يجمع أجسادهم ولا يفرِّقها إلاَّ المصعد الكهربائي، ولا تتجاوز علاقاتهم الاجتماعية كلمات عابرة عن أحوال الطقس وأنواع المأكولات.إنَّ أبرز ما يميز العولمة هذه الحقيقة المخيفة: قوَّة وسائل الاتصال وضعف أسباب التواصل.

المفارقة الثانية - وهي مرتبطة بالأولى - **هي** أنَّ التضخُّم في وسائل المعرفة يقابله زيادة في جهل الإنسان بنفسه و بمحيطه الإنساني والجغرافي وبالعالم، فانتفى التعارف الذي من أجله كان الخلق ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[1] ، وذلك لأنَّ الصورة التي أصبحت الوسيلة الأكثر حضورا والأكثر تأثيراً في المشاهد، صورة مُوَجِّهة سياسياً ومُغَذِّية إيديولوجياً ومن معين واحد، وإذا ما استثنينا بعض المحاولات الإعلامية الإسلامية - وهذا دليل على إمكان اختراق العولمة - فإنَّنا نلاحظ أنّ القنوات الفضائية التلفزيونية تتناقل الصورة نفسها وتكاد تردد التحليلات نفسها.

ما يميّز النظام العالمي أيضا - وهي المفارقة الثالثة - هو ايمان القائمين عليه بالحرية المطلقة لحركة الأشياء و الأموال وتبعا لذلك لقيم الحضارة المنتجة وفي الوقت نفسه حرصهم على تعطيل حركة إنسان الجنوب و منعه من الهجرة إلى الشمال. حبس الإنسان في الجنوب يراد منه حبس المشكلات التي ترتبت عن التوزيع الظالم للثروة الإنسانية ومحاصرة الفقراء مثلما كانت تحاصر البورجوازية ذوي العاهات في أطراف المدينة وتحميلهم وحدهم مسؤولية شقائهم و تعاستهم وحبسه أيضا حبس لثقافته وقيمه و معاييره التي تصبح في نهاية تحليلاتهم السبب الأساسي في تخلف هذه المجتمعات. إنها عملية إفراغ الإنسان في الجنوب و خاصة الإنسان المسلم من مكونات قوة المناعة عنده حتى يصبح عجينا قابلا للتشكل وفق القالب المعد سلفاً وفي ذلك إصرار على أن يظلَّ العالم مقسَّماً إلى قسمين قسم ينتج وقسم يستهلك، و كل من يحاول أن يحدث تغييراً في هذه القسمة أو يخشى منه أن يتجاوز السقف المسموح به فإنَّ

---

[1] الحجرات: ٣١.

كلَّ الوسائل تصبحُ مشروعةً لإعادته إلى مكانه "الطبيعي" ولم تعد المشكلة في القدرة على امتلاك خبرة الإنتاج، ولكن في تسويق ما ينتج، فليس إذا أمام الدول الإسلامية إلا أن تطوِّر التبادل التجاري فيما بينها عوض دعم تبادل الخبرات في اقتناص مواطنيها المعارضين.

من حقِّ القارئ أن يسأل، و سؤاله يفرضه منطق المُقدِّمات السَّابقة: إذا كان هذا حال العولمة فلماذا هذا الخوف منها؟ و لماذا هذا التساؤل المستمر حول كيفية التعامل معها؟

ما ذكرناه حول النظام العالمي لا ينفي عنه أنَّه لم يعد يتوفر على الأسباب التي تجعل الإنسان يَشُدّ الرحال إليه، فالأشياء لا تقارن إلاَّ بأمثالها، هذا الوجه الكالح للعولمة إذا ما قارناه بالصورة التي عليها مجتمعاتنا يبدو جميلا وبالتحديد في القضايا المتعلقة بالحريات العامَّة، خاصَّة وأنَّ الغرب بشكل عام يلعب دورين مزدوجين قلَّما يقع الربط بينهما، يؤيد أنظمة الاستبداد ويمدّها بأسباب البقاء، ويستقبل ضحاياها بحفاوة بالغة، يوفِّر لهم الأمن الاجتماعي، ويؤمن لهم مستقبل حياتهم، يُعطيهم بعضاً من فتات الثروات التي نهبها، فيتحول حتى عند الضحايا أنفسهم إلى راعٍ لحقوق الإنسان، وحامٍ لها.

إن فقدان الأمل في حياة كريمة هو الذي يدفع الإنسان المسلم إلى التفكير في شدِّ الرحال إلى دول الغرب، ولذلك فإنَّ التحصين الإيجابي للمسلم لا يتمثَّل في الاستمرار في منعه من تحقيق أسباب كرامته، والإصرار على ذلك، مرَّة بدعوى الخوف عليه أو الخوف منه، ومرةً بدعوى الدفاع عن الوحدة الوطنية، وإنّما يتمثَّل في اعتزازه بالانتماء إلى ثقافة ومجتمع يوفِّر له الأمن الغذائي والأمن السياسي والأمن الفكري. معنى ذلك أنَّ ما تبقى من عوامل الجذب في الحضارة الغربية يستمدّ قوته من كآبة الحالة التي يعيشها الإنسان

المسلم في مجتمعه. ولو تحقق للإنسان هذا الأمل في الحياة الكريمة لم يعد هناك مجال للخوف عليه من الانبهار المؤدِّي إلى ضياع الهوية.

من حق المسلم أن يخاف من زحف العولمة إذا ظل الإنسان المسلم فريسة للاستبداد السياسي وضحية للظلم الاجتماعي، ومن حقه أن يتساءل عن كيفية مواجهتها، ولن يكون ذلك ممكنا إذا استمرت الأنظمة الحاكمة في سياساتها الأمنية لا هم لها إلا تحقيق أمن أجهزتها بدلا من تحقيق الأمان لمواطنيها ولا شاغل لها إلا تحقيق " التوزيع العادل" للخوف بدلا من تحقيق التكافؤ في الفرص تمكينا لهم من مواجهة التحديات العديدة التي تتعرض لها الأمة. من هنا يبدأ الاستعداد للتعامل الإيجابي و المؤثر مع التغيرات الكبرى التي تجري في العالم ومن هنا أيضاً تستمد العولمة قوتها استثماراً لضعف الواقع الإسلامي و هشاشته. عندما يصبح الإنسان المسلم حراً وكريماً في وطنه يصبح الصراع متكافئاً ويصبح السؤال حول كيفية التعامل مع العولمة سؤال كل القوى المؤثرة.

حرية الإنسان المسلم وكرامته أساس تحرره السياسي و الاقتصادي، ذلك هو المرتكز الذي تحاول مجلة التجديد أن تسهم في رفع قواعده، ونأمل أن يجد القارئ في مادة هذا العدد ما يساعده على أن يتحول من حالة المستقيل والطالب للسلامة إلى حالة الشاهد على عصره شهادة الرشيد المتبصر.

والله من وراء القصد

فكرُ ابن تيمية الإصلاحيّ
أَبعادُهُ الفلسفيَّة

أبو يعرب المرزوقي*

التَّمهيد والخُطَّة:

السُّؤال الذي نبحث له عن جواب هو: هل يقبل ما في فكر ابن تيمية من بذرات فلسفيَّة غير نسقيَّة ومشتتة في كتاباته القراءة الفلسفيَّة التي ألغتها القراءة السلفيَّة عندما جعلت أقصى ما يمكن أن يؤول إليه فكره هو مجرد إصلاح فقهي لا يرقى إلى الإصلاح الديني التام لكونه يدعو إلى حصر الوجود التاريخي الحي في تقليد السلف ملغية بذلك ذرى الفكر الإنساني التي تتحد فيها التجربة العقلية (التفلسف) والتجربة الروحية (التصوف)؟

ما نريد أن نعلمه هو: هل كان ابن تيمية مجرد مصلح فقهي يقتصر فكره النقدي للفكر الفلسفي بفرعيه: المشائي والصفوي، والفكر الديني بفرعيه: الكلامي والصوفي على مجرد الخطة الكلامية المتمثلة في إفحام الخصوم بإلزامات جدلية هدفها الوحيد الدفاع عن نوع من السلوك يعالج الأمور الإنسانية بمنطق سدِّ الذرائع فينتهي إلى بَتْر كل أعضاء العقل المبدع؟ وهل تمثِّل أعماله - كما هي فرضيتنا في هذه المحاولة - منجماً ثرياً من الفتوح النظرية الثورية التي تجعله فيلسوفاً كبيراً يحاول علاج مآزق الفكر العربي الإسلامي التي اجتمعت كلها في مأزق رئيسي هو الفصام الذي لا زلنا نعيشه

* دكتوراه دولة في الفلسفة، جامعة تونس، ١٩٩٣، أستاذ الفلسفة بكليَّة العُلُوم الإنسانيَّة، جامعة تونس الأولى.

إلى اليوم والذي جعل ثقافتنا مصابة بداء ازدواج الشخصية، أعني مؤلفة من ثقافتين تعيشان "حرباً باردةً" دائمة بين العقل وعلوم الدنيا وبين النقل وعلوم الآخرة والمحاولات العقيمة للتوحيد بينهما توحيدا خارجيًّا وشكلياً؟

والمعلوم أن العداء بين ممثلي هذين المقومين قد ألغى كل تعليم جدي للعلوم العقلية في نظامنا التربوي خلال نهضتنا الأولى فجعله شبه مقصور على علوم النقل وبعض أدواقما من علوم العقل التي حصرت في أدنى درجاتها بحجة أن الأدوات لا فائدة في تجاوز ما ينفع منها في هذه الوظيفة، لكنها عديمة القيام الذاتي خارج هذا الاستعمال. كما أصبح نظامنا التعليمي اليوم شبه مقصور على علوم العقل والدنيا وبعض أدواتها حصراً لعلوم النقل في عموميات لا تسمن ولا تغني. لذلك كان كل الفلاسفة في نهضتنا الأولى عصاميين. فلا أحد منهم تلقى فيها تعليماً نظامياً بحقٍّ في النظام التربوي الإسلامي، لكون بقايا المدارس والأديرة المتقدمة على الإسلام أو التعلم العصامي لا يمكن أن تستند إليها نهضة فكرية جدية. والمعلوم أن الجامعات الغربية التي نشأت بداية من منتصف القرن الثالث عشر للميلاد لم تقع في هذا الخطأ الفادح. لذلك فهي قد تمكنت بفضل تعليم كل العلوم نقليها وعقليها تعليماً نظامياً من تحقيق ما نطلق عليه اسم العلوم الحديثة. ويكاد الفكر الديني الذي يرقى إلى المستويات الكونية يصبح اليوم في نهضتنا الحالية عصاميًّا كذلك لكون جُلِّ الجامعات الدينية جُمِّدت إن لم تُشطَب أو حُدِّثت تحديثاً ممسوخاً كما حصل للزيتونة بخلاف ما عليه الشأن في الجامعات الغربية وخاصة ما اختص منها في الدراسات الدينية.

ويعني ذلك طبعاً أن بذرات الفكر الفلسفي في أعمال ابن تيمية ليست عملاً فلسفياً ناجزاً بسبب ما يغلب عليه من أسلوب الفتوى والأجوبة الظرفية المرتجلة، على الرغم من كوننا لا ننكر وجود بعض الأعمال النسقية ذات النفس الفلسفي. فبذرات فكره الفلسفي تعبر عن مشروع ذي نَفَس فلسفي لم يكتمل لا في بعده السلبي ولا في بعده الإيجابي، أعني في نقده الفكرين بفرعيهما وفي الحلول البديلة التي قدمها. لذلك فنحن نقترح الخطة الآتية للإجابة عن سؤالنا، مقدمين للبحث بضرب مثال واضح مما نريد إثباته حول نوع الإصلاح النظري المقصود. وهذا المثال هو ما فعله ابن خلدون بالنسبة إلى العلم الأداة الرئيس في ما كان يسمى بعلوم النقل، تجاوزاً للتقابل بينها وبين علوم العقل في مجال العلوم الإنسانية كلها

باعتبار هذا العلم الأداة يؤدي دور العلم الرئيس أو السيد في نسق العلوم التي موضوعها الظاهرات الإنسانية عامة والتي تؤدي دور العلوم المساعدة لتحقيق علمية التاريخ. فابن خلدون لم يصنف التاريخ بين ضربي العلوم التي أرَّخ لها في الباب السادس من المقدمة لكونه فعلاً لم يكن منتسباً إلى أي منهما على الرغم من وجوده عند علماء العقل وعلماء النقل، بل وهو قد كان أهم أدواتهم.

لكن ابن خلدون جعل مشروع المقدمة متمثلاً في تحقيق شروط نقل التاريخ إلى العلمية العقلية أو الفلسفية بتأسيس منهجه النقدي للخبر على علم متقدم عليه تقدُّم الشرط على المشروط هو علم العمران البشري والاجتماع الإنساني. وهذا العلاج لا نجد له مثيلاً صريحاً عند ابن تيمية على الرغم من كون فتوحاته النظرية يمكن أن تُعدَّ من الجنس نفسه الذي تنتسب إليه الفتوحات الخلدونية. وقد قال ابن خلدون في وجوب نقل علم التاريخ الابستمولوجية من مترلة العلم النقلي إلى مترلة العلم العقلي منذ مفتتح التصدير:" إذ هو(التاريخ) في ظاهره لا يزيد عن إخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول تنمو فيها الأقوال وتضرب الأمثال وتطرف الأندية إذا غصها الاحتفال وتؤدي إلينا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال واتسع للدول فيها النطاق والمجال وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال وحان منهم الزوال وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومباديها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق".[١]

ولعل من مؤيدات هذه المقايسة المحاولة الصريحة التي قام بها ابن قيم الجوزية في مصنفه نقد المنقول الذي سعى فيه إلى تجاوز منهج التجريح والتعديل أو النقد الخارجي إلى النقد الداخلي مستنداً إلى معايير كلها عقلية خالصة مثل التناسق مع وقائع التاريخ التي يتعلق بها المنقول ومثل التناسق مع القرآن الكريم والتناسق مع سلوك الأنبياء في الأقوال والأفعال... إلخ. ونحن سنجيب عن الأسئلة التي أثرناها من خلال إرجاعها إلى مسألة واحدة هي مسألة التوحيد بين علمية علوم النقل، وعلمية علوم العقل من دون أن ننسى أن ذلك يمكن أن يحقق نصف المطلوب. فقد يكون التوحيد بين ضربي العلوم

---

[١] ابن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط٣، ١٩٦٧) ص. ٢-٣.

حصراً لها في أحدهما فيرد المعرفة الإنسانية إلى العلوم النقلية وحدها أو إلى العلوم العقلية وحدها وبمعناهما التقليدي كما تذهب إلى الرد الأول القراءة السلفية لفكر ابن تيمية وإلى الرد الثاني القراءة الوضعية لفكر ابن خلدون. لكن ذلك مستبعد لكون وضعية المعرفة قبل هذا التوحيد الفلسفي بتجاوز التقابل هي وضعية التوحيد السلفي ووضعية الرد الوضعي بالرد المتبادل. وهي وضعية حاصلة من دونه مما يجعل تحقيقه يستهدف التحرر منهما.

وتعود مسألة التوحيد الفلسفي بتجاوز التقابل بين ضربي العلوم إلى هذه المسألة الواحدة: مسألة تحديد الشروط الضرورية والكافية للمعيار الذي رد به ابن تيمية على الفكرين الفلسفي والديني اللذين كانا سائدين في عصره من خلال ممثليهما الأربعة المشهورين: ابن رشد والسهروردي وابن عربي والرازي، أعني معيار درء التعارض بين صحيح المنقول وصريح المعقول. فابن تيمية وضع هذا المعيار، لكنه لم يتساءل صراحة عن شروطه الضرورية والكافية على الرغم من كون هذا التساؤل هو الذي كان يمكن أن يوحِّد كل الإرهاصات الفلسفية الثورية التي ننسبها إليه.

والأسئلة التي لم يسألها ابن تيمية صراحة على الرغم من تضمن معياره لها هي: ما الذي يجعل صحيح المنقول وصريح المعقول لا يتعارضان؟ هل هما يصبحان من طبيعة واحدة بعد جعل أولهما صحيحاً وثانيهما صريحاً ؟ وكيف نعلم الصحيح والصريح أو كيف نخرج صحيح المنقول من المنقول عامة من دون تحقيق شروط علمية التاريخ وصريح المعقول من المعقول عامة من دون تحقيق شروط علمية المنطق ؟ وبصورة سالبة ما هو المنقول غير الصحيح والمعقول غير الصريح: أليس هو في الحالتين ما يمنع المعرفة التاريخية والمنطقية من أن تكون علمية؟ وما هو العلم المتقدم على الفصل بينهما والممكِّن من إدراك الواحد فيهما أعني ما يجعلهما لا يتعارضان سلبا ويتطابقان إيجاباً؟ أهو من جنسهما أم هو ضرب جديد من العلم متقدم على تقابلهما اللاحق ومتعالٍ عليه؟ تلك هي الأسئلة التي لم يسألها ابن تيمية وكان يمكن لو سألها أن يتجاوز مرحلة التفلسف السلبي إلى مرحلة التفلسف الإيجابي الذي حصل حصولا صريحا عند ابن خلدون في مجال البحث عن شروط علمية المعيار الأول أعني صحيح المنقول. وبذلك

تكون دراستنا لدور ابن تيمية الإصلاحي في المستوى الفلسفي مؤلفة من مقالتين كلتاهما تتضمن فصلين بحسب المخطط الآتي:

المقدمة: تحديد المطلوب في هذه المحاولة

المقالة الأولى: كيف صار فعل التفلسف أمراً ممكناً.

الفصل الأول: عوائق قراءة فكر ابن تيمية قراءة فلسفية.

الفصل الثاني: مآزق الفكر العربي الفلسفي والديني، وتدرجهما في التجريد التنظيري.

المقالة الثانية: بذرات الحلول التي يقدمها ابن تيمية

الفصل الأول: تجاوز المقابلة بين التحليل والتأويل.

الفصل الثاني: تجاوز المقابلة بين الحقيقة والمجاز.

الخاتمة: نسق المذاهب التأويلية في الفكر العربي الإسلامي.

المقالة الأولى: مآزق الفكر العربي الإسلامي وتدرجه في فعل التنظير

تمهيد: نذكر في المقالة الأولى بأن الفكرين الديني والفلسفي كانا بعد محاولة الغزالي قد اتحدا اتحاداً إرجاعيّاً أساسه القول بالعلم الإنساني المحيط بالحقيقة التي يمثل الدين ظاهرها لكونه صورتها العامية والفلسفة باطنها لكونها صورتها الخاصية، فعادا عودة صريحة إلى السُّنتين المحرَّفتين اللتين سيطرتا منذ العهد الهلنستي. فقد تمكنت هاتان السُّنتان من تحقيق السيطرة على الفكر العربي الإسلامي على الرغم من نقد الغزالي، بل وبفضله - إذ الغزالي نفسه قبل الحلول الفلسفية في الغاية - وبسبب عملية الترميم التي تحققت فلسفيا في مشروعي ابن رشد (إحياء ما بعد الطبيعة إحياءً يجمع بين التحريفين الفلسفي والديني من منطلق الفكر الأرسطي المحرف: الشروح اللفظية لفرضيات ميتافيزيقية بديلاً من العلم) والسهروردي (إحياء ما بعد الطبيعة إحياءً يجمع بين التحريفين الفلسفي والديني من منطلق الفكر الأفلاطوني المحرف: التوهم اليوتوبي لفرضيات جدلية بديلا من العلم)، وتحققت دينياً في مشروعي ابن عربي (إحياء ما بعد التاريخ إحياءً يجمع بين التحريفين الديني والفلسفي من منطلق الفكر الإنجيلي: فقه الباطن الشكلي) والرازي (إحياء ما بعد التاريخ إحياء يجمع بين التحريفين الديني والفلسفي من منطلق الفكر التوراتي: فقه الظاهر الشكلي).

وقد كانت هذه العودة أو النكوص آخر مراحل التطور الفلسفي في تاريخ فكرنا قبل البلوغ إلى النقد الجذري الذي نريد وصفه والذي ننسب إليه إدراك طبيعة التجريد التنظيري وشروطه من خلال نتائج ذهاب النكوص إلى غايات الشكل البدائي من التنظير الموروث عن العلم القديم في مرحلتيه اليونانية والهلنستية. ويمكن أن نعتبر هذا النقد الجذري الذي أدرك طبيعة التجريد النظري ما هي بكونه الإرهاصة الأولى لإثارة إشكالية العلاقة بين ابستمولوجية العلوم الطبيعية والمحاولات الجنينية لما سيصبح ابستمولوجية العلوم الإنسانية من خلال السعي إلى تجاوز إشكالية المقابلة بين العلوم العقلية والعلوم النقلية. فنحدد بذلك الإشكال العويص الذي تعالجه تحسسات الفكرين النقديين التيمي والخلدوني، الفكرين اللذين صارا معبِّرين عن بداية هذا التجاوز. لكن فهم الدور الذي أداه فكر ابن تيمية قياساً على الدور الذي أداه ابن خلدون يشترط التخلص من العوائق التي تحول دون قراءة فكره قراءة فلسفية بمعزل عن المذاهب الدينية التي يراد حصر فكره فيها.

الفصل الأول: العوائق التي تحول دون قراءة فكر ابن تيمية قراءة فلسفية

تنقسم هذه العوائق إلى جنسين كلاهما مضاعف:

الجنس الأول: عوائق ذاتية لفكر ابن تيمية، وهي صنفان:

١ - ما نتج منها عن الطابع المتقطع وغير النسقي الغالب على أعماله لصلتها بالطابع الظرفي والمناسباتي لجل كتاباته وعرضه لإبداعاته كما يتبين ذلك من شكل الفتاوى والرسائل الظرفية حول مسائل خلافية يكون الكلام فيها عن المسائل الفلسفية عرضيّاً وغالباً ما يكون ذلك من منطلق محددات خارجية لفكر أصحابها مثل سلوكهم وأخلاقهم وعقيدهم... الخ.

٢ - الهم العملي الطاغي الذي جعله يقدم منطق سدِّ الذرائع فيؤول العلاج إلى بتر الأعضاء بدلاً من تطبيبها ظنّاً بأن أخلاق ممثلي العلوم العقلية ومواقفهم من الدين نتيجة حتمية لهذه العلوم على الرغم من كونه قد انتبه إلى أن المصدر الأساس لهذا التحريف هو عدم اكتمال العلم عند المتكلمين باسم الفلسفة والعقل، وعلى الرغم من كونه لا يجهل أن علماء النقل ليسوا كلهم أفاضل أو يخلون من النفاق. وأفضل مثال لطغيان هذا الهم العملي

ما نجده في نوع الردود على المنطقيين والميتافيزيقيين والمتصوفة والمتكلمين وأغلبها من الكتابات التي تحتج بالحجج الخارجية التي أشرنا إليها.

الجنس الثاني: عوائق عارضة لفكره وسببها العوائق الذاتية، وهي كذلك صنفان:

١ - استعمال فكر ابن تيمية في إسلام بعض البلاد الرسمي استعمالاً أطلق علاج البتر وسد الذرائع فانتهى إلى عكس المطلوب، إذ هو قد ألغى كل فكر نظري حقيقي دينياً كان أو فلسفياً وأبقى المجال خالياً للفكر المباشر. فغاب الفكر الفلسفي النقدي الذي يحرز المجتمع من أخطار الفكر الوضعي والتكنولوجيا اللذين لا روح لهما. لذلك التقت ذهنيتان آليتان قاصرتان عن الإبداع: الوضعية العلمية الحديثة والنصية الفقهية الوسيطة دون وعي فلسفي يناسب شروط الإبداع الذي لا يمكن أن ينتج في مناخ الآليتين الخاليتين من السؤال الفلسفي.

٢ - واستعماله في إسلام بعض الحركات المعارضة التي اقتصرت على الوجه السلبي من الفكر التيمي مطبقة إياه في علاقتها بمن يقدم نفسه ممثلاً للفكر الفلسفي في عصرنا بعنوان العلمانية الوضعية النظرية والعلمانية العملية أو الماركسية، ظنّاً منهم أن الموقف المرفوض من القيم الدينية علته الفكر الفلسفي بإطلاق وليس خيارات فلسفية بعينها. وهذا الاستعمال أخطر من ذاك لكونه أعادنا إلى الفصام الحضاري والحرب الأهلية اللذين أجهزا على نهضتنا الأولى في القرون الوسطى.

وهذه العوائق لا يمكن نفيها أو التهوين مما أدت إليه من نتائج وخيمة على فكرنا لا ينكرها إلا معاند لكونها تعاضدت مع النكوص الفلسفي للحيلولة دون تحقيق شروط المعرفة السوية. لذلك فقصدنا من عرضها عرضاً نسقيّاً هو تخليص فكر ابن تيمية مما يحول دون النفاذ الفلسفي إلى ما في أعماله من بذرات كان يمكن أن تجعله فيلسوفاً كبيراً. ففي مصنفاته مشروع ثورة فلسفية لو تحققت لأخرجت الفكر العربي الإسلامي من مآزقه النظرية والعملية التي عطلت ملكة الإبداع العلمي المؤثر في علاقة الإنسان بالظاهرات الطبيعية والتاريخية. وحاجتنا إلى هذه الثورة اليوم أكبر من حاجتنا إليها في عصره: فبسبب هذه العوائق عامة وهذين الاستعمالين خاصةً صارت نهضتنا الثانية معرضة لأخطر مما كانت النهضة الأولى معرضة له، وقد يتجاوزنا التاريخ فنصبح مجرد توابع في كل المجالات ما ظللنا توابع في أساس كل إبداع أعني في التنظير الفلسفي والعلمي لكل المجالات طبيعية كانت أو خلقية.

ومعنى ذلك أن ابن تيمية لا يعنينا هنا من حيث كونه مصلحاً شرعيًّا يقتصر على العلاج الوقائي بالبتر الناتج عن تشخيص ناقص لأدواء العمل المباشر في بعديه السياسي والفقهي. ما يهمنا ليس الإصلاح العملي المباشر الذي ينتهي عادة إلى عكس ما قصد به لكونه يعتمد على المنع وسد الذرائع، بل يهمنا الإصلاح غير المباشر أعني الهم النظري الخالص الساعي إلى وضع نظريات جذرية في مسألتي المعرفة والوجود من منطلق يتعالى على التنافي السطحي بين الفكرين الفلسفي والديني.

وكنا قد بينا في بعض أعمالنا السابقة[٢] أن الكثير من أفكار ابن تيمية لا يفهم إلا في ضوء هذا الهم النظري مثلها مثل أفكار ابن خلدون (على الرغم من تقديم ابن خلدون نموذج المعرفة التحليلي وتقديم ابن تيمية نموذجها التأويلي: وهذه ملاحظة ليس هذا محل تعميقها)، مما يجعل القرن الثامن المرحلة الحقيقية التي أدرك فيها الفكر العربي الإسلامي طبيعة فعل التنظير بمعناه الفلسفي الحقيقي أعني إبداع الأنساق المجردة - أو أنساق المقدرات الذهنية بلغتهما - التي يمكن أن تكون الظاهرات الطبيعية أو التاريخية أحد موضوعاتها أو تأويلاتها العينية.

لكننا لا ننكر أن طغيان التشخيص الفقهي الفاسد على أصحاب هذا الإدراك قد انتهى إلى فشل مشروعاتهم لكونهم يعتبرون الفلسفة - بما هي فلسفة - علة العيوب الخلقية أو الدينية التي ينسبونها إلى بعض المتكلمين باسمها خلطا بين العلماء من الفلاسفة وممثلي توظيفها الإيديولوجي كما هو الشأن اليوم عند بعض العلمانيين الفصاميين من الوضعيين أو الماركسيين، متناسين ما أشار إليه الغزالي في تمهيد التهافت ومقدماته الأربع[٣]. وطبعاً فهمُّنا الأول والأخير هو أن نبحث عن البذرات الأولى للفهم الفلسفي العلمي في علاج قضايا الحضارة العربية الإسلامية، البذرات التي تخلصها من الانشغال بالحل الغفل المقصور على المنع والبتر، الحل الذي يفسد الممارسة العملية بدلاً من علاجها لكونه يجعلها عملاً على غير علم، على الرغم من كون هذه البذرات قد بقيت في مستوى الإرهاصة ولم تكتمل.

---

[٢] أبو يعرب المرزوقي، **منـــزلة الكلي في الفلسفة العربية** (تونس: جامعة تونس الأول، ١٩٩٤). **وإصلاح العقل في الفلسفة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ١٩٩٨).

[٣] الغزالي، **تهافت الفلاسفة** (بيروت: دار المشرق، ط٤ ،١٩٩٠) تمهيد الكتاب ومقدماته ص.٣٩.

ولا يمكن أن نزعم أن هذه الإرهاصات قد اكتملت، إذ لو حصل ذلك لما انحطت حضارتنا، بل ولتحققت النهضة الحديثة عندنا بدلاً من تحققها في الغرب. وينبغي أن نؤكد على أهمية العقل النظري المجرد والخالص الذي لا تزال حضارتنا تشكو من نقص فيه كبير. فأغلب ما يسمى بالفلسفة العربية الإسلامية - الوسيطة أو الحالية - لم يكن ثمرة فعل تنظيري حقيقي، بل هو مجرد أنساق مستوردة أصبحت أشكالاً لفظية جوفاء لكونها عديمة الصلة بالمادة التي يراد تطبيقها عليها.

ونحن نعدُّ الفكر المهموم بالعمل المباشر الذي يظنه البعض مميز حضارتنا الأساس هو العلة الرئيس في هذا القصور التنظيري، بل هو عندنا من أكبر العوائق التي حالت دونها وتحقيق شروط الثورة الحديثة في مجال العلوم النظرية أو الطبيعية وعلومها المساعدة وما بعدهما العلمي (حيث يهمل البحث الأساسي الذي ليس له غايات محددة مسبقاً) وفي مجال العلوم العملية أو الإنسانية وعلومها المساعدة وما بعدهما العلمي (حيث يتصور العمل المباشر أهم من العمل غير المباشر مما جعل الصحوة الإسلامية تتحول إلى اضطراب سياسي دائم مع إهمال كامل للفكر الذي صار من مشمولات البعثات الغربية والمعاهد المسيحية في البلاد العربية والإسلامية لاقتصار أصحاب الاضطراب السياسي على الإيديولوجيا والفقه) على الرغم من وجود بواكيرهما فيها.

وهكذا فان فرضية محاولتنا الأساسية تقول: إن عمل ابن تيمية فيه الكثير مما يمكن أن يفيد أن صاحبه قد استهدف الغاية نفسها التي استهدفها ابن خلدون، ولكن بصورة ضمنية ومن منطلق مختلف على الرغم من كون فكره يتبين عندما يصاغ صراحة أعم من فكر ابن خلدون وأتم. فسعيه التجاوزي لو فهم على حقيقته لتبين أنه يشمل كل العلوم نقليها وعقليها ولا يقتصر على علم واحد، فضلاً عن كونه متحرراً من نموذج العلم الأرسطي. ذلك أن المعيار الأساس الذي يستند إليه فكره كله يؤول إلى محاولة وضع نظرية في العلم والوجود تمكّن من تجاوز الفصل بين ضربي العلوم عامة، وبيان أن كل ما يوصف بالنقلي منها لا يكون علمياً إلا إذا توفرت فيه شروط العلمية التي تقتضيها طبيعة صياغة مادته لتكون قابلة للعلاج التحليلي بشرط أن يكون التحليل قد حرر من شكله البدائي الذي يتصوره مستغنياً عن التأويل ، وأن كل ما يوصف بالعقلي منها لا يكون علمياً إلا إذا كان صريحاً ومن ثم إلا إذا توفرت فيه شروط العلمية التي تقتضيها طبيعة صياغة مادته لتكون قابلة للعلاج التحليلي بالشرط نفسه.

فيكون مشروعه هو تحديد شروط العلمية والصياغة التحليلية لكل موضوع علم ممكن عامة وصلة هذه الصياغة بما لا بد منه من التأويل تأسيساً لمبادئ العلم وتطبيقاً لنظرياته على موضوعه. وتلك هي الإشكالية الفلسفية الأساسية التي يمكن أن نجمع تحتها البذرات أو الفتوحات التي ننسبها إليه والتي بقيت محاولة ابن خلدون دونها بكثير لبقائها حبيسة النموذج الأرسطي على الأقل بمفهوم المطابقة.

الفصل الثاني: صياغة مآزق الفكر العربي الإسلامي بضربيه الفلسفي والديني ومراحل تدرجه إلى التجريد التنظيري

نحاول الجواب عن السؤال الآتي: ما هي مراحل البلوغ إلى التعليل الفلسفي، أعني التنظير العلمي المجرد للظاهرات التي تجري في الطبيعة والتاريخ وكيف استعملت للتخلص من المقابلة الزائفة بين العقل والنقل وبين الفلسفة والدين لفهم ما يعتمل في مجريات الأمور الطبيعية والتاريخية في الحضارة العربية الإسلامية؟ ولماذا تعتبر اللحظة التيمية الخلدونية لحظة واحدة أولاً، ولحظة أساسية ثانياً لفهم هذا الأمر الذي نعتبره غاية بالقياس إلى ما تقدم عليه في فكرنا الديني والفلسفي، وبداية بالقياس إلى ما تأخر عنه فيهما أو - إن شئنا - لحظة قادرة على الربط بين النهضتين المتقدمة على عصر الانحطاط والحالية ربطاً قد يحررنا من عطالة الانحطاط فيجبر الكسر الذي تعاني منه حضارتنا من خلال الإشارة الدقيقة لموطن الداء الذي ما زال ينخرها فيفقدها القدرة على الإبداع؟

فهذا الفصام بين الفكرين اللذين يدعيان الكلام باسم الفلسفة والدين يجعلهما يتصرفان دون اعتبار للثورة المحمدية التي استندت - كما أسلفنا - إلى التخلص من التنافي بين الطبائع والشرائع من خلال تحديد الدين الكلي المُنَزَّل تحديدا يجعله عين الدين الطبيعي الكلي أعني الفطرة الإسلامية كما تبين ذلك الآية الكريمة التي جعلت الإيمان مرسوماً في الإرث العضوي ومتحرراً من تأثير الكسب الثقافي: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آَدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوا: بَلَى شَهِدْنَا. أَنْ تَقُولُوا يَومَ القِيَامَةِ: إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِيْنَ. أَو تَقَولُوا: إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾[٤]، ومن خلال المطابقة بين المعطى الديني و المعطى التاريخي في عرض

---

[٤] الأعراف: ١٧٢-١٧٣.

القرآن الكريم النقدي لتجربة الأمم الروحية كما يتبين ذلك من القصص بوصفه اعتبارا للتاريخ الروحي نظيراً موازياً لاعتبار الطبيعة.

فرضيتنا تتمثل إذاً في اعتبار اللحظة التيمية-الخلدونية غاية لتدرج الفكر العربي الإسلامي قبل الانحطاط نحو الفكر النظري الفلسفي الخالص لكونها تمثل لحظة تخلصه من الكلام على الفكر الفلسفي من خارجه وبوصفه مجرد شكل أجنبي. فهي لحظة أصبحت تنظر إلى الكلي الذي يجمع الفكر الديني والفكر الفلسفي استنادا إلى مفهوم الدين الكوني والفلسفة الكونية كما حددهما الإسلام في التوحيد بين اعتبار العالم التاريخي أو الروحي والعالم الطبيعي أو المادي. لذلك كان الاقتران بين الكتاب والحكمة أو الحكم أمراً لا يتخلف في القرآن الكريم: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللهُ الكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ....بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ﴾.[٥]

ولكي نفهم هذا المآل لا بد من الجواب عن السؤال المضاعف الآتي:

الوجه الأول من السؤال: كيف آل الفكر الفلسفي بفرعيه إلى مآزقه؟ فمآزق الفكر الفلسفي (المشائي والصفوي) نتجت جميعها عن المثنوية الوجودية وتجاوزها الخارجي برد الشرائع إلى الطبائع، وبلغة العصر رد العلوم الإنسانية إلى العلوم الطبيعية، وكل ما لا يقبل هذا الرد يلغى، وتكون العلوم العملية مجرد يتوبيات حول المدينة الفاضلة بدلاً من أن تكون علماً للظاهرات الإنسانية.[٦]

الوجه الثاني من السؤال: كيف آل الفكر الديني بفرعيه إلى مآزقه؟ ومآزق الفكر الديني (الكلام والتصوف) نتجت جميعها عن القول بالمثنوية الوجودية وبتجاوزها الخارجي برد الطبائع إلى الشرائع، أو بلغة العصر رد علوم الطبيعة إلى العلوم الإنسانية وكل ما لا يقبل هذا الرد يلغى وتكون العلوم النظرية مجرد

---

٥ آل عمران: ٧٨-٧٩.

٦ لماذا لا يمكن للفلسفة القديمة والوسيطة ان تتجاوزا اليتوبيا في الفلسفة العملية أعني ما كان يسمى بالمدن الفاضلة ؟ العلة بيّنة: فإذا كان العلم العملي عند الفلاسفة متمثلا في استنتاج ما يتصورونه تاليا عن الطبيعة الإنسانية التي توصلوا إليها في علم الطبيعة لكون علم النفس كان جزءا منه فان هذا العلم سيكون قولاً في ما ينبغي بمقتضى الطبيعة وليس في ما هو حاصل بمقتضى مجرى الأمور في التاريخ الفعلي. لذلك كان كل ما يجري في التاريخ الفعلي يعد عندهم من الخروج عن شروط المدينة الفاضلة ومن ثَمَّ فهو من المدن الضالة أو المبدلة...إلخ. من الأوصاف الفارابية. ومما يزيد الطين بلة هو تأثر الفلسفة العملية العربية بالحل الأفلاطوني وجهلهم بالحل الأرسطي ربما لكون كتاب السياسة لم ينقل إلى العربية.

يتوبيات حول الطبيعة الفاضلة التي هي من جنس دلائل العدل الإلهي بدلاً من أن تكون علما للظاهرات الطبيعية.[٧]

وكنا قد أشرنا إلى أن ما يدفعنا إلى التركيز على هذه الظاهرة ليس مجرد النبش في الماضي، بل هو التناظر العجيب بين وضعية النهضة العربية الإسلامية الوسيطة ووضعية النهضة العربية الإسلامية الحديثة من حيث الوقوع في هذه المآزق [٨]. فالمتكلمون باسم الفكر الفلسفي والمتكلمون باسم الفكر الديني في نهضتنا الحالية عادوا بنا من جديد إلى الفصام بين الفكرين وإلى الحرب الأهلية بين المتكلمين باسمهما. وقد أدى موقف الفكرين - المنتسب إلى الدين والمنتسب إلى الفلسفة - أحدهما من الآخر إلى أزمة حضارية من طبيعة واحدة. ففي كلتا الوضعيتين حصل صدام مدمر بين متطرفيهما في الممارسة الفكرية التي فقدت استقلالها عن الممارسة العملية فصارت المعركة السياسية الاجتماعية المتطرفة الهم الأول والأخير. وبذلك تردت المسألة النظرية الفلسفية والدينية إلى مجرد توظيف إيديولوجي مما حوَّل النهضتين إلى فصام حضاري وحرب أهلية دائمة بين تصورين للفكر الديني والفكر الفلسفي كلاهما يلغي الآخر. وكلا الموقفين موجود في السنتين الممثلتين لهذين الفكرين، أعني عند من يطلق عليهم اسم علماء "العقل" وعند من يطلق عليهم اسم علماء "النقل". وهم في الحقيقة ليسوا علماء لا عقلا ولا نقلا بل هم رؤساء مذاهب وأحزاب:

---

[٧] لماذا لا يمكن للفكر الديني القديم أن يتجاوز اليتوبيا في الفلسفة النظرية ؟ علم الطبيعة في الشرائع المُنَزَّلة لا يمكن أن يكون إلا يوتوبيا لعلة الخلط بين العلم ومحاولة إثبات العدل الإلهي بطريق الغائية السطحية المستندة إلى المعرفة الغفلة بالنظام الطبيعي. لذلك كان نفي الأشاعرة للغائية في هذا المعنى بداية حقيقية للبحث العلمي الحقيقي في الطبيعة استناداً إلى أن مقصود الله وغاياته من الغيب الذي لا يعلمه إلا هو.

[٨] التناظر بين النهضتين العربيتين الإسلاميتين بيِّن لكل ذي بصيرة. فالموقف الإيديولوجي نفسه الذي ردت إليه الفلسفة من دون مصاحباتها العلمية في العصر الوسيط عاد في عصرنا. فصار ماركسيو عصرنا في موقفهم من الدين من جنس باطنيي العصر الوسيط: مفهوم الظاهر عند هؤلاء هو عينه مفهوم الإيديولوجيا عند أولئك لكون المعنى في الحالتين أن الدين مجرد ظاهر يخفي الحقيقة بدلاً من أن يكون أحد سبل الوصول إليها. لذلك فلا عجب أن يجد مؤدلجو الفلسفة في عصرنا أصولهم في مؤدلجيها في العصر الوسيط. وما يقال نفسه عن هؤلاء يقال عن الخصوم. فهم كذلك أدلجوا العلوم النقلية فحصروها في بعدها العملي وأقصوا منها كل تنظير عميق إلى أن حولوها إلى فقه سد الذرائع لقتل العقل والإبداع.

أحدهما - وذلك في الفكر النظري والممارسة العملية على حد سواء - يريد أن يواصل السنة الإنجيلية المحرفة دينياً (ممثلة بدين موسى ودين عيسى المحرفين وأثرهما في علوم العمران خاصة) والثاني يريد أن يواصل السنة اليونانية اللاتينية المحرفة فلسفيا (ممثلة بفلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو المحرفتين وأثرهما في علوم الطبيعة خاصة). ويحاول كلا الفريقين الوصل الفصامي بينهما في شكل توازٍ مرض بين الشرائع والطبائع وبين البعد الروحي والبعد الزماني وبين التصور الديني والتصور الفلسفي وكأن الثورة الإسلامية (الإصلاح المحمدي الناقد للتحريفين التوراتي والإنجيلي) لم تحصل أو كأنها قوسان فتحا عبثا وينبغي أن يغلقا دون تأثير في التاريخ الإنساني.[٩]

ولم يبق إلا أقلية قليلة لا يكاد يسمع لها أحد تحاول التخلص من التحريفين بتجاوز التقابل بينهما وبتأسيس إبستمولوجية تتجاوز التنافي بين التحليل والتأويل لتجاوزها التقابل بين الطبائع والشرائع وسيطاً، وبين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان حاليا. وهي إذ تفعل ذلك إنما تفعله تماشياً مع مقتضيات الثورة الإسلامية التي تصلح تحريف الفكرين الديني والفلسفي ختماً لعهد الفصل بينهما من خلال نفي التقابل السطحي بين العقل والوحي. فالإسلام إنما جاء للتوحيد بين أسمى الأديان المنزلة غاية الوحي والوجدان وأسمى الأديان الطبيعية غاية العقل والفرقان في الدين الخاتم تحت اسم دين الفطرة حيث يعد الاعتبار (اعتبار الطبيعة اعتبار التاريخ) سبيل العلم وغاية الإيمان: وليس الإسلام إلا إدراك ذلك مما جعله خاتمة الوحي ومنطلق تحميل العقل أمانة الاستخلاف أعني العقل المدرك لحدود الإدراك والممثل الوحيد للعمل الإنساني في صلته الاستخلافية بالمطلق أو بالمستخلف.

وقد حال هذا الصدام - الذي كانت الغلبة فيه للسلب المتبادل الناتج عن التنافي الدائم بين طرفي الموقف الأول في الفكر والوجود - بين حضارتنا وتحقيق رسالة الإسلام في التاريخ الحقيقي مما أبقى القيم الإسلامية مجرد مشروع لم ينجز منه إلا

---

[٩] ماذا يمكن أن يبقى من الثورة الإصلاحية المحمدية إذا جعلنا الإسلام مجرد خصوصية عربية إسلامية؟ كيف ننسى أن جوهر القرآن هو العرض النقدي للتجارب الروحية المتقدمة لبيان فساد التحريف، أعني حصر العلاقة الروحية بالمطلق في علاقة بين رب حقود وشعب مريض سمى نفسه شعب الله المختار؟ أليس كل محاولة لجعل الإسلام خصوصية حضارية لأمة من الأمم تمويد للإسلام بالمعنى المحرف من التوراة؟

القليل فلم تتحقق الكونية الإسلامية التي تتميز بتشخيصها بداراً لعيوب العولمة الحالية، أعني سلبيات الوصل الخارجي بين السنتين المحرفتين وصلاً يلغي الإصلاح المحمدي: السنة التوراتية الإنجيلية ممثلة للوحي أو للدين المنـــزل الذي يجعل الشرائع متنافية مع الطبائع، والسنة اليونانية اللاتينية ممثلة للعقل أو الدين الطبيعي الذي يجعل الطبائع متنافية مع الشرائع، السنتين اللتين أشاحتا بوجهيهما عن الإصلاح المحمدي.

هدف المحاولة المباشر - وهو هدف نظري خالص - هو إذاً تخليص فكر ابن تيمية من حصره في الظرفيات التي أرجعته إليها القراءة السلفية ومحاولة البحث عن أعماقه من خلال تحليل الدلالة الفلسفية لنقده الفكر الفلسفي ببعديه المشائي (ابن رشد خاصة) والصفوي (السهروردي خاصة) والفكر الديني ببعديه الكلامي (الرازي خاصة) والصوفي (ابن عربي خاصة) وصلة ذلك بالخصومة السينوية الغزالية في تكوينية فكر المسلمين الديني والفلسفي.[١٠]

أما غرضنا غير المباشر - وهو هدف عملي مما يعني أننا نقلب الترتيب فنجعل العملي دائماً غير مباشر لكونه من وجهة نظر المعرفة والإيمان ينبغي أن يتلو النظر ليكون عملاً على علم - هو كيفية الوصل بين ما تقدم على الانحطاط وما تأخر عنه لجبر الكسر الذي أصاب تاريخنا الفكري.

والمعلوم أن جبر هذا الكسر هو الشرط الضروري لتيسير الوصل بين النهضتين وصلاً حيّاً يجعل الاستئناف لا يقتصر على سطحيات التخبط السياسي المباشر الذي تردت إليه الحركات السياسية الإسلامية، بل هو يحاول تأسيس نهضة جذرية في مستوى فعل التجريد التنظيري الذي هو شرط العمل على علم نهضة تجعلنا

---

[١٠] المعلوم أن مدار الخصومة الغزالية السينوية تعلق بما بعد الطبيعة، أعني بما يزعمه العلم القديم من تجاوز المعرفة الإنسانية للتجربة بعلم محيط يدرك حقائق الأشياء التي يراد تأويل النص الديني في ضوئها بوصفها هي الباطن وبوصفه هو الظاهر من هذه الحقيقة المطلقة التي يزعمون إدراكها. وكان مفهوم طور ما وراء العقل الذي يحد به الغزالي من هذه المزاعم لا يعني علما إيجابياً يتجاوز المعرفة العقلية، بل هو مفهوم سلبي يعني الحد من العلم العقلي دون الزعم بوجود علم إنساني يعلو عليه لكون الوحي نفسه في القرآن الكريم لم يدع للأنبياء علماً محيطاً بالغيب. ولا تكتمل محاولة الغزالي إلا بوجهها الثاني المتمثل في نقد ما بعد التاريخ في كتاب فضائح الباطنية. ذلك أن نظرية التحليل الفلسفية نتج عنها ما يسمى بعلم ما بعد الطبيعة تناظرها نظرية التأويل الباطنية التي نتج عنها ما بعد التاريخ. ولمزيد من التوضيح يرجى مراجعة كتابنا: التوحيد بين الفكرين الديني والفلسفي.

قادرين على الإسهام في ثورات العقل الإنساني بالاستناد إلى قيم الإسلام وبالأدوات الحقيقية، أعني بالعلم والفلسفة اللذين لا يتضمنان ما يجعلهما متنافيين بالذات مع الممارسة الدينية الصحيحة. فلا يمكن أن يسعى الدين إلى الغايات من دون الأدوات أو أن يقتصر على العلاج العقيم بسد الذرائع وبتر الأعضاء لكون بعض المرضى تكلموا باسمها (الثورة الفلسفية، والثورة العلمية وثمراتهما في مجال الثورة الاقتصادية، والثورة السياسية، والثورة الاجتماعية). ينبغي ألا يقتصر فكرنا على مجرد ثرثرة إفتائية وحيل فقهية كادت تقتل الفكر الديني وتقصر الدين الإسلامي على الشكل البدائي من التعبد الشعبي الجامد فتصبح الشريعة فقهاً ميتاً خلواً من الفكر الفلسفي العميق، أعني من مصدر الحيوية الحضارية للأمة شرطاً في استئناف دورها التاريخي الكوني.

فتاريخ فكرنا يبين أن هذا الخطر قد كاد يقضي في كلتا محاولتي النهضة على التجريد التنظيري، أعني دراسة الأمور بالتجريب العقلي الخالص أو التجريد الذي يضعها في حالة الإطلاق المثالي الفرضي. فالتجريد التنظيري هو المحرك الحقيقي لكل إبداع حضاري حقيقي. وهذا الخطر قضى على شرط الإبداع في حالتي النهضة العربية الإسلامية، فكان العامل الموحد بين التيارات الفلسفية والدينية التي أفسدت النهضة الأولى وجنيستيها الحاليتين اللتين هما الآن بصدد إفساد النهضة الثانية للجهل بطبيعة هذا الفعل الذي من دونه ليس للعقل القدرة على العلاج العلمي:

ففي الأولى: كانت العلَّة الرئيس للتنافي بين المشائية (التي أَفسدت النظر الفلسفي خاصة) والصفوية (التي أفسدت العمل الفلسفي خاصةً) فلسفيًّا نظريًّا، ثم بين الكلام (الذي أفسد النظر الديني خاصة) والتصوف (الذي أفسد العمل الديني خاصة) دينياً عملياً، ثم بين الفريقين الأولين والفريقين الثانيين هي عدم فهم طبيعة هذا الفعل التنظيري المبدع الذي استعمله كبار فلاسفة اليونان ليصوغوا به الطبائع والشرائع في حدود ما توصل إليه جهازهم الإدراكي عقلاً وحسّاً وتصوره المفكرون العرب حقائق نهائية. فلم يكن التجريد عندهم أداة علاج بل كان هروبا من الأمر المعالج وإهماله لدراسة أمر بديل منه: فيموت الأمران، العلاج والظاهرة المعالجة.

وفي الثانية: كانت العلة الرئيس التنافي بين الوضعية (التي أفسدت النظر الفلسفي خاصة) والماركسية (التي أفسدت العمل الفلسفي خاصة) فلسفيّاً نظريّاً وهما مشائية وصفوية

محدثتان وبين الكلام (الذي أفسد النظر الديني خاصة) والتصوف (الذي أفسد العلم الديني خاصة) المحدثان دينياً عملياً، ثم بين الفريقين الأولين والفريقين الثانيين نفس العلة: أخذت ثمرات الإدراك الغربي الحديث دون جهاز الإدراك الغربي الحديث وشروطه مما ألغى الظاهرة المدركة وحوّل النظر إلى قول أجوف.

وقد صاحب ذلك في الممارسة العملية، بل وفي ساحات القتال التنافي بين حركتين فكريتين أخطر من هذا الموقف الفكري العقيم هما: ما يمكن أن يوصف بالخروج على السنة أو الفهم الظاهري للفكر السني وسيطاً وحديثاً وما يمكن أن يوصف بالخروج على الشيعة أو الفهم الباطني للفكر الشيعي وسيطا وحديثا والخروج الأول حصل باسم ظاهر النص والخروج الثاني حصل باسم باطنه وكلاهما يتذرع بنصوص معزولة عن شروط إفادتها.[١١]

وهكذا فإن حصر هذه المآزق بنوعيها يقتضي أن نشير في غاية هذا الفصل إلى أن حديهما النظريين هما انحرافا الكلام السني والفلسفة المشائية اللذين اتحدا في غاية الصلة بين الفكرين وحديهما العمليين هما انحرافا الكلام الشيعي والتصوف اللذين اتحدا في غاية الصلة بين الفكرين، مما جعل المآزق كما صاغها ابن تيمية من المنطلق الديني تتحدد نظرياً مع الرازي وابن رشد من جهة وتتحدد عملياً مع ابن عربي والسهروردي من جهة ثانية. لكن الأمر ينعكس من المنطلق الفلسفي فيصبح تحديد النظري منها موجوداً عند الرازي والسهروردي، ويصبح تحديد العملي منها موجوداً عند ابن عربي وابن رشد. أما الجدل مع ابن المطهر فهو سياسي مباشر ولا يهمنا منه إلا ما يرد منه لضربي المآزق السابقة أعني مآزق النظر ومآزق العمل:

أولاً: مآزق النظر

١ - من المنطلق الديني وتعود كلها إلى التقابل بين نظرية العلم الإنساني المحيط بالحقيقة(وتلك هي علّة اللجوء إلى نظرية التأويل الذي يُتوسَّل لرد النقلي بما هو

---

[١١] لا يحتاج إثبات النصية في كلا التيارين إلى كبير عناية: فأفضل المحاولات الفلسفية النسقية في فكرنا هي مدونة ابن رشد، وهي شروح لفظية من جنس الشروح الدينية، بل هي دونها علمية لكون الشروح الدينية لم تخل من المؤيدات التي تستمد من مادتها بخلاف الشروح الفلسفية التي كانت خلواً من كل مؤيد علمي جدي إذا ما استثنينا المضمون العلمي الزهيد الذي استند إليه واضع النص المشروح أعني أرسطو. وما يقال عن ابن رشد يصح من باب أولى على كل المتفلسفين من العرب والمسلمين حاليا: فكلهم دون ابن رشد إذا قارنا علمه بعلم عصره بعلمهم بعلم عصرهم.

ظاهر إلى العقلي بما هو باطن عند التعارض) ونظرية العلم الإنساني النسبي غير المحيط بالحقيقة مما يغني عن التأويل بالرد والاكتفاء بالعلم المناسب.

٢ - من المنطلق الفلسفي وتعود كلها إلى التقابل بين نظرية الوجود التي تؤسس لمسألة الحقائق المؤلفة من كليات وما يترتب عليها من نظرية في المعرفة تقول بالحقيقة المطابقة ونظرية الوجود التي تنفي التأليف من الكليات وما يترتب على هذا النفي من نظرية في المعرفة تقول بالعلم النسبي لكونه مجرد ترميز إسمي للممارسة النظرية والعملية الإنسانية.

ثانياً: مآزق العمل

١ - من المنطلق الديني وتعود كلها إلى التقابل بين العمل الاجتهادي الذي يقتضي حل الاختيار في المسألة السياسية ونظرية العمل المؤيد الذي يقتضي حل الوصية في المسألة السياسية .

٢ - من المنطلق الفلسفي وتعود كلها إلى المقابلة بين العمل الإنساني المطابق للواجب (للقول بالتحسين والتقبيح العقليين) والعلم الإنساني النسبي الذي يربط دائماً بين الواجب والواقع في التاريخ الفعلي لتحقيق القيم المتعالية عليه.

المقالة الثانية: كيف صار فعل التفلسف أمراً ممكناً؟

تمهيد:

يبين نقد ابن تيمية لفكر هؤلاء الأعلام الأربعة أنه كان مدركاً لهذه المآزق فكان فكره لذلك سعياً لإحياء الإصلاح المحمدي بمعناه النقدي للتحريفين الديني (في تحريف التوراة والإنجيل) والفلسفي (في تحريف فلسفة أفلاطون التي صارت صفوية وفلسفة أرسطو التي صارت مشائية). كان عمله سعياً حثيثاً لتأسيس ما بعد طبيعة بديلة من التحريف الفلسفي وما بعد تاريخ بديل من التحريف الديني مستمداً أصولهما من إعادة تأويل القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة تأويلاً يؤسس لشروط فهم الثورة الإسلامية ببعديها النظري العلمي والخلقي العملي. وهما سعيان يمكن إذا تحققا بحسب ما نحاول وصفه أن يخلصا الإنسانية من شرور العولمة التي كانت بينة منذ عصر ابن تيمية وابن خلدون في فلسفة وحدة الوجود الطبيعية (عند ممثلي الفكر الفلسفي

المشائي والصفوي) أو فلسفة وحدته التاريخية (عند ممثلي الفكر الديني الكلامي والصوفي) كما تعينتا عند هؤلاء الأعلام الأربعة.

لذلك فهذه الخاصية قد جعلت الفكر التيمي (والخلدوني) بالضرورة مصدراً مباشراً لفكر النهضة العربية الإسلامية الثانية منذ بدايات القرن التاسع عشر قبل نكوصها إلى المآزق التي آل إليها فكر النهضة الأولى نكوصاً تعين خاصة في نتائج العوائق التي أشرنا إليها. فهذا المصدر لم يستعمل الاستعمال الفلسفي الجدير به، بل اقتصر مستعملوه على فهم مقصور على ما فيه من أمور عرضية ناتجة عن التزام ابن تيمية بالفعل التاريخي ودخوله في المعارك المباشرة التي خاضها والتي هي ليست جوهر فكره الإصلاحي، بل هي مجرد استجابة لمتطلبات الظرف. فكان موقف حركات الصحوة من فكره وحصرها إياه في هذه المعاني المباشرة جنس موقف من يتصور معاني القرآن الكريم مقصورة على مدلولها عند نسبتها إلى أسباب النُّزُول دون سواها مهملا بذلك المقاصد الكلية.

وبذلك يصبح مطلبنا في هذه المقالة الثانية أن نجيب عن الأسئلة الآتية التي تصوغ الوجوه المتعددة من الإشكالية نفسها: ما العلاقة بين نقد الفكر الفلسفي بفرعيه ونقد الفكر الديني بفرعيه؟ ولماذا كان اندماج الفلسفة في الكلام والتصوف بداية التطور الذي جعل علاج مسائل الحضارة العربية يصبح فلسفيا؟ وكيف آل هذا التطور فجعل علاج مسألة المنطق والميتافيزيقا عند ابن تيمية مثل علاج مسألة التاريخ، وما بعد التاريخ عند ابن خلدون نقلة نوعية يصبح الفكر الفلسفي بمقتضاها ظاهرة غير أجنبية، بل نابعة من الممارسة المعرفية العربية الإسلامية التي تجاوزت المقابلة السطحية بين العقل والنقل وبين الحكمة والشريعة؟

وطبعاً فنحن سنكتفي بالبحث في مآزق المسألة النظرية لكون المسألة العملية ليست مطلوبنا الآن علماً وأنها هي الدافع الحقيقي لكل بحوث ابن تيمية وأن نتائجها المؤثرة في النظر بيِّنة ولا تحتاج إلى توضيح في هذه المحاولة الوجيزة. مدخلنا إلى فكر ابن تيمية الإصلاحي في مجال الفكر هو إذاً معيار التطابق النظري بين صحيح المنقول وصريح المعقول الذي ليس هو سلباً إلا نفي الفصام بين الفكرين وإثبات وحدتهما في المجال النظري وما ينتج عنه في المجال العملي: إنه معيار درء التعارض بين العقل والنقل، أو

معيار عدم التعارض بين صحيح المنقول وصريح المعقول الذي يرد به ابن تيمية على معيار التأويل الذي صار واحداً عند ممثلي الفكرين بفرعيهما.

فدرء التعارض الذي يرد به ابن تيمية على معيار التأويل الذي انتهى إليه الكلام والفلسفة في الغاية هو في الحقيقة تسمية غير دقيقة لعملية ثورية تمثلت في السعي لتجاوز مصدر كل المآزق التي وصل إليها الفكر العربي الإسلامي المآزق الناتجة عما يشبه القول بثنائية المعرفة الإنسانية خاصية باطنة وعامية ظاهرة (العقل والنقل)، وهو قول لا يمكن مواصلته بعد الثورة المحمدية التي ألغت الخصوصية الدينية فرفعت الفكر الديني إلى الكلية وألغت من ثَمَّ التنافي بين الدين الطبيعي والدين المترل الخاتم من خلال المفهوم الجديد للدين الفطرة.

فتكون الثورة التي نزعم أن بذورها موجودة في فكر ابن تيمية متعلقة بمسألتين أولاهما طغت على ممثلي العقل، والثانية طغت على ممثلي النقل: الأولى تتعلق بنظرية العلم خاصة وهي مسألة المقابلة بين التحليل والتأويل صورتين للمعرفة التي تنبني على نظرية الوجود القائلة بتركيب الجواهر من المقومات الصورية باستثناء الأعراض، والثانية تتعلق بنظرية المقابلة بين الحقيقة والمجاز مادتين للمعرفة التي تنبني على نظرية في اللغة والوجود تقول بتركيب المعاني من الحقيقة أي المقومات أو الباطن دون المجاز أي الأعراض أو الظاهر.

والمعلوم أن ترتيب الشرف بين المسألتين يتغير بحسب الموقفين: فمسألة مقومات المعلوم هي الأساس من منطلق الفكر الفلسفي لكونها تعود إلى نظرية الوجود في الميتافيزيقا، ومسألة الحقيقة والمجاز هي الأساس من منطلق الفكر الديني لكونها تعود إلى نظرية نص الوحي الذي له منــزلة نظرية الوجود في الفلسفة. وقد تبين في عصرنا أن المنطلق الثاني أسلم بمقتضى تعليل آخر غير التعليل الديني هو: تقدم نظرية اللسان على نظريتي الوجود والقيمة. ولما كان من المعلوم أن المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة قد جعلوا نظرية الحقيقة والمجاز مطية لرد ما يسمونه ظاهر النص (المجاز) إلى ما يسمونه باطنه (الحقيقة) أعني ما توصلت إليه علومهم المزعومه عقلية فيصبح القرآن الكريم عرضة لتأويلات تحكمية كالعرش الذي يتأول (سطح جرم السماء) بالمعنى الأرسطي بات من اليسير أن نفهم لِمَ كانت هذه المسألة مدخل ابن تيمية الرئيسي لكل ردوده عليهم و لَمَ سنجعلها غاية محاولتنا.

الفصل الأول: العلاقة بين التحليل والتأويل

كان لرد ابن تيمية على الحل المشترك بين الفكرين الفلسفي والديني في مستوييه المعرفي (تحليل - تأويل) والوجودي (مقوم - حقيقة: عرض - مجاز) وجهان كلاهما مضاعف إذا نظر إليه كما تعين في الردود على المدرستين المزدوجتين الفلسفية المضاعفة (ابن رشد والسهروردي) والدينية المضاعفة (ابن عربي و الرازي) ويصبحان متطابقين بفضل نفي ثنائية المعرفة الذي يسعى إليه ابن تيمية بتجاوز المقابلة وليس بالإرجاع ليكون التوحيد توحيداً فلسفياً يحقق ما دعا إليه الإسلام في نظرية الدين الكلي حيث يتطابق الدين المترل الخاتم مع الدين الطبيعي العقلي أعني دين الفطرة.

١ - فرع صراحة العقل ويتضمن صراحة المعرفة العقلية الخالصة وصراحة المعرفة العقلية المطبقة أعني ضربي الحقائق العقلية ممثلة بالصورة المنطقية والتجربة الطبيعية (الخصومة مع فرعي الفكر الفلسفي): إصلاح نظرية المعرفة العقلية والمنطق وما بعد الطبيعة والفلسفة الطبيعية. والهدف هو أن نعلم كيف عرف ابن تيمية طبيعة الحقيقة الطبيعية ليقربها من الحقيقة التاريخية التي هي غير الفلسفة العملية لكون هذه الفلسفة لم تكن عند علماء العقل مستندة إلى الخبر التاريخي بل كانت مستنبطة من الفلسفة الطبيعية أعني من مفهوم الإنسان وشروط وجوده الاجتماعية. ومن ثَمَّ فالشرائع ترد عندهم إلى الطبائع. فينحصر الأمر في مسألتين تخصان المعرفة التحليلية:

أ - المنطق الخالص أو صورة العلم التحليلية.

ب - المنطق المطبق أو الصورة التحليلية ذات المضمون المستمد من التجربة الطبيعية.

٢ - وفرع صحة النقل ويتضمن صحة المعرفة النقلية الخالصة وصحة المعرفة النقلية المطبقة، أعني ضربي الحقائق الدينية ممثلة بالتاريخ والتجربة الخلقية (الخصومة مع فرعي الفكر الديني): إصلاح نظرية المعرفة النقلية والتاريخ وما بعد التاريخ والفلسفة التاريخية والعمرانية المبنية عليها. والهدف هو أن نعلم كيف عرف ابن تيمية طبيعة الحقيقة التاريخية لتقريبها من الحقيقة الطبيعية التي هي غير النظرية لكونها لم تكن عند علماء النقل مستندة إلى التجربة الطبيعية، بل كانت مستنبطة من الفلسفة العلمية ومفهوم الإله وشروط حرية الخلق. ومن ثَمَّ فالطبائع ترد عند علماء النقل إلى الشرائع. فينحصر الأمر في مسألتين تخصان المعرفة التأويلية:

ت - التاريخ الخالص أو صورة العلم التأويلية.

ث - التاريخ المطبق أو الصورة التأويلية ذات المضمون المستمد من التجربة العملية.

والجامع بين الأمرين عند تجاوز التقابل الوهمي بين ضربي العلوم يتمثل في بيان أن طبيعة مادة المعرفة ليست هي المحدد لكونها في الحالتين قابلةً للتوحيد تحت اسم الوظيفة التي تؤديها في المعرفة الطبيعية (المعطى المجرد) وفي المعرفة الخلقية (المعطى القيمي) فيكون المشكل هو كيف يتم نقلها من منــزلة المعطى المهمل إلى منــزلة المعطى المسور بالمعنى المنطقي للكلمة والمعطى المفهوم بالمعنى التأويلي للكلمة، أو بصورة أوضح كيف يمكن الجمع بين صورة العلم التحليلية وصورة العلم التأويلية في صياغة مادة المعرفة طبيعية نظرية كانت أو تاريخية عملية؟ ثم كيف يمكن علاج المادة بعد ذلك؟ وهاتان المهمتان هما مهمتا المعرفة التي تستعمل الآليات نفسها أعني آليات حصر المعطيات لتحليلها (بأدوات المنطق والرياضيات) وتأويلها (بأدوات التاريخ واللسانيات) سواء كانت المعطيات طبيعية أو خلقية لكون كلا منهما لا يخلو من مقوم الآخر. لذلك بات المشكل متمثلاً في تخليص الفكر العربي من المقابلة بين الزعم القائل بأَنَّ التحليل والحقيقة يمثلان العلوم العقلية والتأويل والمجاز يمثلان العلوم النقلية. والتخلص النهائي من الفصل المؤدي إلى محاولات التوفيق اليائسة لا يكون إلا ببيان سطحية المقابلتين الناتجتين عن الشكل البدائي من نظرية العلم: المقابلة بين صورتي المعرفة (التحليل والتأويل) ومادتها (الحقيقة والمجاز).

وبيان أن المقابلة الأولى متقدمة معرفياً على المقابلة الثانية. وعلاجها يكون بتجاوز المقابلة السطحية بين التحليل والتأويل. ويتضمن علاج هذه المسألة مستويين: ١ - مستوى طبيعة المقابلة السطحية التي تدور حول أساسي نظرية البرهان الأرسطية، أعني الحقائق الأولية أساس نظرية القياس، والصور الجوهرية أساس نظرية الحد والجمع بينهما جمعاً يؤسس لنظرية البرهان. ذلك ان المنطق من دون الجمع بين هذين المفهومين لا يمكن أن يستنتج حقائق يتصور قوانين استنتاجه لها هي عين قوانين صلاتها بعضها ببعض خارج القول العلمي أولا ويتصورها مطابقة للوجود في ذاته ثانيا.

٢ - ثم مستوى ما ينتج عن ذلك من تساند متبادل بين التحليل والتأويل إذ إن كلا منهما ينطلق من الآخر وينتهي إليه كما سنرى وما يترتب على ذلك من

ضرورة تجاوز المقابلة بين ضربي العلوم بحكم تحقق شرط التطابق بين صحيح المنقول وصريح المعقول.

المستوى الأول:

وتعد الطبيعة الميتافيزيقية البينة للأساسين اللذين يتعلق بهما المستوى الأول علّة نقد ابن تيمية للمنطق عامةً ولنجاعته في المعرفة العلمية خاصة إذ يقول: "وتبين لي أن كثيراً مما ذكروه في المنطق هو من أصول فساد قولهم في الإلهيات (الميتافيزيقا) مثل ما ذكروه من تركيب الماهيات من الصفات التي سموها ذاتيات. وما ذكروه من حصر طرق العلم في ما ذكروه من الحدود والأقيسة البرهانيات، بل ما ذكروه من الحدود التي بها تعرف التصورات بل ما ذكروه من صور القياس ومواده اليقينيات".[١٢]

فإذا أضفنا إلى ذلك أن الحقائق الأولية أو البديهيات التي ينبني عليها النسق العلمي ليست عند ابن تيمية حقائق بذاتها إلا إذا عوملت بصفتها مقدرات ذهنية غير منطبقة على موجود بعينه، وإذا كانت تصبح أصولاً موضوعةً نسبيةً إلى النسق العلمي الذي وضع لمعرفة موجود معين، وإذا كانت الحدود ليست جواهر الأشياء وحقائقها - إذ لا يقبل ابن تيمية أساسي الصورة الجوهرية أعني التمييز بين الذاتي والعرضي (كون الذهن لا يعقل هذا إلا بعد هذا ... فيكون التقدير أن ما قدمناه في أذهاننا على الحقيقة فهو الذاتي وما أخرناه فهو العرضي ويعود الأمر إلى أننا تحكمنا بجعل بعض الصفات ذاتياً وبعضها عرضياً لازماً أو غير لازم[١٣] ويمكن أن نقول الشيء نفسه بالنسبة إلى العلاقة بين الحقيقة والمجاز لكون الفلاسفة يسمون حقيقة ما هو ذاتي ويسمون مجازاً ما هو عرضي بمصطلحهم) والتركيب من الصفات الذاتية – بل هي عنده مجرد أسماء علمية، فإنه لن يبقى من العلم البرهاني شيء يذكر إلا في المقدرات الذهنية ويصبح العلم كله فرضيا استنتاجيا من حيث الصورة ولا يكون إلا تقريبيا إحصائيا من حيث المادة: "إذ قدمنا أن الطبيعيات التي هي العاديات ليس فيها كليات لا تقبل النقض بحال. فإن ذكر الأصل في القياس العقلي لتنبيه العقل على المشترك

---

[١٢] ابن تيمية، **الردُّ على المنطقيين**، ص ٨٢-٨٣.

[١٣] ان تيمية، **المنطق**، ص٥٣.

الكلي المستلزم للحكم لا أن ثبوت الحكم في صورة يوجب ثبوته في أخرى بدون أن يكون هناك جامع يستلزم الحكم".[١٤]

فصحة الصورة التحليلية صحة صورية لا تصلح إلا في المقدرات الذهنية[١٥]، وهي عندما تصبح علمية - أعني تفسيراً لأحد الموضوعات الذي يقبل أن يكون تأويلات لها - تكون من جنس الأصول الموضوعة النسبية. ومن ثَمَّ فهي لا يمكن أن تؤدي إلى إطلاق العلم الذي ينتج عن تطبيقها على مضمون معين ليست قوانينه بالضرورة هي قوانين الصورة المنطقية التي نتوسلها للعبارة عنه: "فالأمور الأولية البديهية العقلية المحضة ليست إلا في المقدرات الذهنية كالعدد والمقدار لا في الأمور الخارجية الموجودة. فإذا كانت مواد القياس البرهاني لا يدرك عامتها إلا أمور معينة ليست كلية وهي الحس الباطن والظاهر والتواتر والتجربة والحدس والذي يدرك الكليات البدهية الأولية إنما يدرك أموراً مقدرة ذهنية لم تكن في مبادئ البرهان ومقدماته المذكورة ما يعلم قضية كلية عامة للأمور الموجودة في الخارج، والقياس لا يفيد العلم إلا بواسطة قضية كلية فامتنع حينئذٍ أن يكون فيما ذكروه من صورة القياس ومادته حصول علم يقيني "[١٦]. ولم يكن ابن تيمية ساهيا عن ثورته هذه فهو يضيف مباشرة: "وهذا بيِّن

---

[١٤] ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ص ٣٦٧. **والرد على المنطقيين**، ص ٩٢.

[١٥] يقول ابن تيمية: "بل المجردات المسلوب عنها كل قيد ثبوتي وسلبي لا تكون إلا مقدرة في الذهن(.....) وليس كل ما فرضه الذهن أمكن وجوده في الخارج. وليس كل ما حكم به الإنسان على ما يقدره ويفرضه في ذهنه يكون حكما صحيحا على ما يوجد في الخارج ولا كل ما أمكن تصور الذهن له يكون وجوده في الخارج. بل الذهن يتصور أشياء ويقدرها مع علمه بامتناعها ومع علمه بإمكانها في الخارج ومع علمه بالامتناع الخارجي والإمكان الخارجي. وهذا الذي يسمى الإمكان الذهني. فإن الإمكان يستعمل على وجهين: إمكان ذهني وإمكان خارجي. فالإمكان الذهني أن يعرض الشيء على الذهن فلا يعلم امتناعه، بل يقول يمكن هذا لا لعلمه بإمكانه بل لعدم علمه بامتناعه مع أن ذلك الشيء قد يكون ممتنعاً في الخارج. وأما الإمكان الخارجي فإنه يعلم إمكان الشيء في الخارج. وهذا يكون بأن يعلم وجوده في الخارج أو وجود نظيره أو وجود ما هو أبعد عن الوجود منه. فإذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجودا ممكن الوجود فالأقرب إلى الوجود منه أولى". **درء تعارض العقل والنقل**، ص ٣١٨.

[١٦] **المنطق**، ص ٧٢-٧٣.

لمن تأمله وبتحريره وجودة تصوره تنفتح علوم عظيمة ومعارف" [١٧]. ونحن نعتبر مثل هذا القول دعوة للقيام بما ينبغي لإتمام مشروعه.

وبذلك يصبح كل نسق تحليلي في غير المقدرات الذهنية ذا منطلقات احتيارية تنتخب من أنساق المقدرات الذهنية - دون أن تكون تحكمية لكونها تختار بحسب الوظيفة التي جعلت لها: تفسير مجموعة من الظاهرات (تقبل أن تكون تأويلاً لتلك الأنساق الذهنية المقدرة) توحدها ممارسة ما كالطب أو الفقه مثالي ابن تيمية المفضلين- وهو ما يعني أن التحليل ينطلق ضرورة من التأويل أعني تأويل الأمور التي تعتبر موضوعا لعلم ما، والأمور التي تعتبر عناصر الشكل العلمي، أعني الأمور التي توضع حدودا أولية وقوانين أو قواعد أولية يستنتج منها كل ما عداها تسليماً فرضيا بأنَّ قوانين النسق المجرد الذي استعمل لتفسير ظاهرة معينة مطابقة لقوانين هذه الظاهرة التي تقبل أن تكون تأويلا لتلك القوانين المجردة.

فيكون التأويل - كما هو حقاً - ليس إلا قراءة النسق في ضوء موضوع معين يعد أحد الأمثلة من البنية المجردة التي رمز لها بالنسق موضوعاً نؤول النسق به. وبذلك يتبين أن التأويل ليس مضاد التحليل، بل هو أساسه إذ هو بما هو تأويل سابق عليه شرط انطلاقه. ويتبين كذلك أن التحليل ليس ضديد التأويل بل هو كذلك أساس التأويل اللاحق لكوننا في غاية العملية التحليلية كما في بدايتها لا بد من القيام بعملية المناظرة بين النسق المجرد والموضوع الذي نفترضه مثالا منها فنستعملها لتفسيره بها. والجدل بين الشكل الذي نفسر به المضمون والمضمون الذي نؤول به الشكل يعود في الحقيقة إلى الجدل بين التحليل والتأويل في كل العلوم سواء كانت تسمى نقلية أو عقلية بالمصطلح التقليدي أو إنسانية وطبيعية بالمصطلح الحالي.

المستوى الثاني:

ومن ثَمَّ فضربا العلوم يشتركان في كل الأمور التي يتحدد بها الشكل العلمي الذي هو شكل مضاعف في كلتا الحالتين والذي يحاول ابن تيمية تحقيق ثورة فيه تمكن من تجاوز نظرية العلم الموروثة عن اليونان ونظرية الوجود التي تسندها والتي تنبني عليها في الوقت نفسه.

---

[١٧] نفسه ، ص ٧٢.

ج - الشكل التحليلي الخالص أو علم المقدرات الذهنية بلغة ابن تيمية: من هنا مراجعة منطق شكل القول العلمي أو البنية التحليلية التي لا بد منها في كلا العلمين العقلي والنقلي بفضل مراجعة مفهوم الحقائق الأولية ومفهوم الضرورة المنطقية.

ح - الشكل التحليلي المطبق أو علم الموجودات الفعلية بلغة ابن تيمية: من هنا مراجعة منطق صياغة المادة لتقبل العلاج بالبنية التحليلية التي لا بد منها في كلا العلمين العقلي والنقلي : نقل المعطى من كونه معطى خاما إلى كونه معطى علميا يندرج في نظرية ما بوصفه موضوعا لها أو تأويلا معينا لبنيتها المجردة إذا كانت النظرية متقدمة الوجود على تعميمها على هذا الموضوع، أعني إذا لم تكن النظرية قد صنعت له خصيصاً وبالتدريج بفضل مراجعة مفهوم الحقائق النظرية ومفهوم الدليل العلمي.

وإذاً فالعلوم النقلية لا تختلف عن العلوم العقلية إلا بالمادة إذا صح أن علمنا بالمادتين يكفي للجزم بذلك، إذ لا شيء يثبت أنهما في ذاتهما مختلفتان كما نتصور خاصة والقرآن الكريم ينفي هذا الاختلاف بين الطبيعي والشرعي. وهما قد يشتركان في المادة إذ إن علوم النقل يمكن أن تعالج أمور الطبيعة التي كانت شبه حكر على الفكر الفلسفي وعلوم العقل يمكن أن تعالج أمور الشريعة التي كانت شبه حكر على الفكر الديني. ومن ثَمَّ فهما لا يمكن أن يكونا متنافيين من حيث العلمية (إذا قصدنا بها تحليلية الصياغة وتحليلية الاستدلال تفسيراً وتأويلية البداية والغاية فهماً) حتى عندما يشتركان في الموضوع، علما وأن ما في العلوم النقلية الصحيحة من حقائق معلومة لا تتعلق بالغيب لكون الغيب لا يعلم لا نقلا ولا عقلاً، إذ هو محجوب حتى على الأنبياء ولا يعلمه إلا الله. ولا يختلف الأمر بالنسبة إلى ما في العلوم العقلية الصريحة من حقائق. فلسنا ندري ما هو سر كون حقائق الأشياء الطبيعية هي ما هي. ولعل ذلك هو غيب الطبيعة المناظر لغيب الشريعة. ولعل وحدتهما الحقيقية لا تدرك إلا في هذا الجزء الغيـــبي منهما.

وإذاً فالمعلوم من النقلي لا يمكن أن يكون معلوما بحق بغير العقل ومن ثَمَّ فهو من حيث الشكل العلمي عقلي. والمعلوم من العقلي لا يمكن أن يكون معلوماً بحق غير المعطى الذي هو بالطبع غير العقلي وإلا لما كان لمحاولة جعله عقليا معنى. ومن ثَمَّ فهو من حيث المضمون العلمي عقلي، إذ ليس للإنسان غير العقل يعلم به

وليس للعقل أن يعلم بحق إلا ما هو معطى ليكون مادة للجعل عقلياً. وهذا المعطى يمكن أن يكون طبيعياً ويمكن أن يكون غير طبيعي مثل التاريخي أو الشرعي، وهما من المنظار الإسلامي طبيعيان أو فطريان. وكل المعطيات التسليم بوجودها إيماني وليس عقليًّا حتى وإن ظن الفكر الغفل أن التسليم بالمعطى الطبيعي يبدو أكثر "طبيعية" من التسليم بالمعطى الخلقي والديني. لكن ذلك لا يغير من طبيعة الإعطاء في الحالتين: فبادئ الرأي ليس حكما في هذه الأمور.

لذلك فالأنبياء تخبر البشر بوجود الغيب دون تعيين أعني ما في المعطى الطبيعي والمعطي التاريخي (إذ إن القرآن الكريم أرجع المعطى الشرعي إلى المعطي التاريخي بتوسط مفهوم القص ومفهوم اعتبار تجارب الأمم السابقة الذي يناظر اعتبار العالم الطبيعي) مما يتجاوز العقل تنبيها إلى حدود العلم الإنساني الذي لا يكون محيطا بما هو غيبي من المعطيين (وذلك هو معنى المراجع التي تحيل عليها الآيات المتشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله لكون علمه محيطا بخلاف معنيي التأويل الآخرين اللذين هما في متناول العلم الإنساني. فمعرفة عين المرجع ممتنعة. أما التأويل بمعنى تفسير القول اصطلاحاً والتأويل بمعنى تحديد تناظر ما بين عناصر القول النظري وعناصر الأمر الذي ليس من الغيب والذي تعتبر النظرية تفسيراً ممكناً له فهما مما يقبل العلم الإنساني الذي لا يكون إلا عقلياً)، خلافاً لما يزعم الفلاسفة الذين يتصورون الراسخ في العلم قادراً على المعرفة البرهانية المزعومة لمعاني الدين التي هي الإنسان عن تأويلها(المتشابه أو كل ما يتعلق بالغيب) [١٨]، وخلافاً لما يزعم الفقهاء الذين يتصورون حدود العقل غير حدود العلم لظنهم أن بعض البشر لهم علم آخر غير العلم العقلي: "فيقال له أتعني بالعقل هنا الغريزة التي فينا أم العلوم التي استفدناها بتلك الغريزة؟ فأما الأول فلم ترده ويمتنع أن تريده لأن تلك الغريزة ليست علماً يتصور أن يعارض النقل وهي شرط في كل علم عقلي أو سمعي كالحياة. وما كان شرطا في الشيء امتنع أن يكون منافياً له. فالحياة والغريزة شرط في كل العلوم سمعيها وعقليها فامتنع أن تكون منافية لها وهي

---

١٨ ﴿ هُوَ الذِيْ أَنْزَلَ عَلَيْكَ الكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ. فَأَمَّا الذِيْنَ فِيْ قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيْلِهِ. وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيْلَهُ إِلاَّ اللهُ. وَالرَّاسِخُونَ فِيْ العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُوا الأَلْبَابِ﴾ آل عمران: ٧.

شرط في الاعتقاد الحاصل بالاستدلال. وإن لم تكن علما فيمتنع أن تكون منافية له ومعارضه له ".[١٩]

الفصل الثاني: المقابلة بين الحقيقة المجاز

أما المسألة الثانية فتعود إلى ضرورة تجاوز المقابلة السطحية بين الحقيقة والمجاز المقابلة التي اعتبرت حلا يمكن من التوفيق الخارجي بين العقل والنقل في حلول الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة. وسيحقق ابن تيمية هذا التجاوز على مستويين: مستوى طبيعة المقابلة بين الحقيقة والمجاز ومستوى دحض تبريراتها ومنها التبرير بالحاجة إلى التأويل التنـــزيهي (تجنب التشبيه لتحقيق التنـــزيه).

وسنقتصر في المستوى الثاني - بغاية التقريب لا غير - على تحليل ابن تيمية بعض الأمثلة لكون فكر ابن تيمية في هذه المسألة لا يمكن تلخيصه أو عرضه بالنصوص. فأعماله تكاد تدور كلها حول هذا المستوي إذ هو جوهر تفسيره للقرآن الكريم أعني السند النظري الأول والأخير لكل أعماله عامة ولردوده على الكلام والتصوف والفلسفة خاصة.

المستوى الأول:

ففي المستوى الأول يقول ابن تيمية نافياً هذه المقابلة من الأصل:" هذا التقسيم لا حقيقة له. وليس لمن فرق بينهما حد صحيح يميز به بين هذا وهذا. فعلم أن التقسيم باطل. وهو تقسيم من لم يتصور ما يقول بل يتكلم بلا علم. فهم مبتدعة في الشرع مخالفون للعقل . وذلك أنهم قالوا: الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له. والمجاز هو المستعمل في غير ما وضع له. فاحتاجوا إلى إثبات الوضع السابق على الاستعمال وهذا يتعذر.ثم يقسمون الحقيقة إلى لغوية وعرفية وأكثرهم يقسمها إلى ثلاث: لغوية وشرعية وعرفية".[٢٠]

وكان ابن تيمية قد احتج قبل هذا الحكم الواضح والحاسم بعدم وجود التمييز بين الحقيقة والمجاز عند كبار علماء اللغة والتفسير والأصول الأوائل فقال:" وبكل

---

[١٩] درء تعارض العقل والنقل، ص. ٨٩: هل يوجد علم آخر غير العلم العقلي بعد تخليصه من الدلالة الصناعية التي حصر فيها؟ ماذا يعني المفهوم الحد: طور ما وراء العقل؟

[٢٠] ابن تيمية، **نفي المقابلة بين الحقيقة والمجاز**، ص٨٨.

حال فهذا التقسيم (حقيقة، مجاز) هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم كمالك والثوري والأوزاعي وأبي حنيفة والشافعي، بل و لم يتكلم به أئمة اللغة والنحو كالخليل وسيبويه وأبي عمرو بن العلاء ونحوهم . وأول من عرف أنه تكلم بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه (في كتاب مجاز القرآن). ولكن لم يعن بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة. وإنما عنى بالمجاز ما يعبر عن الآية. ولهذا قال من قال من الأصوليين كأبي الحسن البصري وأمثاله إنما تعرف الحقيقة من المجاز بطرق منها نص أهل اللغة على ذلك بأن يقولوا هذا حقيقة وهذا مجاز فقد تكلم بلا علم. فإنه ظن أن أهل اللغة قالوا هذا. و لم يقل ذلك أحد من أهل اللغة (ولا من سلف الأمة وعلمائها). وإنما هو اصطلاح حادث. والغالب أنه كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين. فإنه لم يوجد هذا في كلام من أهل الفقه والأصول والتفسير والحديث ونحوهم من السلف".[٢١]

وفي الجملة فإن ابن تيمية قد أدرك أن الآليات البلاغية أكثر كلية من الآليات المنطقية وأن النسبة بينهما هي عينها النسبة بين اللغة الطبيعية التي يفهم بها القرآن الكريم لكونها هي المستعملة فيه واللغة الصناعية التي يفهم بها الأقوال الفلسفية لكونها هي المستعملة فيها. فآليات المنطق حالة خاصة من آليات البلاغة لكونها تفترض ضربا من الالتزام الوجودي بمعناه عند كواين فتخضعها إلى مبدأي عدم التناقض والثالث المرفوع لتحقيق شروط المطابقة بين واقع خارجي وعبارة لغوية عنه فيقع عندئذ التمييز بين حقيقة هي هذا الذي يعبر عنه المنطق وكل ما عداه يعد مجازا. لذلك فقد أرجع ابن تيمية رفضه للمنطق كما أسلفنا إلى استناده إلى هذا الالتزام الوجودي الضيق الذي ظنه الفلاسفة والمتصوفة المتكلمة عين الحقيقة، إذ قال:" و لم يكن هذا من همتي لأن همتي كانت فيما كتبته عليهم في الإلهيات. وتبين لي أن كثيرا مما ذكروه في المنطق هو من أصول فساد قولهم في الإلهيات مثل ما ذكروه من تركيب الماهيات من الصفات التي سموها ذاتيات وما ذكروه من حصر طرق العلم فيما ذكروه من الحدود

---

٢١ ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (الرباط: مكتبة المعارف، د. ت) كتاب الإيمان، الجزء السابع، ص ٩٦. تاريخ المقابلة بين الحقيقة والمجاز ابن تيمية كتاب الإيمان.

والأقيسة البرهانيات بل ما ذكروه من الحدود التي بها تعرف التصورات بل ما ذكروه من صور القياس ومواده اليقينيات".[٢٢]

ومعنى ذلك أن الآليات التي تستعملها اللغات الطبيعية للتسمية وللإفادة أعم من الآليات التي تستعملها اللغة الصناعية في كلتا الوظيفتين بحيث إننا إذا تجاوزنا الاختلاف المادي بين الألسن وبحثنا في آلياتها البلاغية وجدنا أنها تتضمن كليات أسمى من كليات المنطق نفسه: كليات البلاغة مثل الاستعارة والكناية وكل الصور البلاغية التي هي ليست مجازية بالمعنى الذي يقابل بين حقيقة ولا حقيقة بل بمعنى خيال التسمية والإفادة. فالمنطق يأخذ من هذه الآليات بعض الحدود الغائية فيجوهرها ويجعل أساس الشبه الاستعاري في الغاية مبدأ الوحدة أو التطابق بين المتماثلين بسبب إطلاق وجه الشبه إلى حد نفي وجوه الاختلاف التي تهمل بدعوى عرضيتها. كما يجعل المنطق أساس الصلة الكنائية الذي هو من جنس ترابط الردود الشرطية بين إدراكين وسلوكين ترابطاً ذا أساس وجودي حقيقي بين مرجعي الإدراك وليس بين الإدراكين في ذهن المدرك فننتقل من الترابط التواردي أو المعية الخالصة التي تكتفي بها اللغة إلى المعية ذات الحقيقة الموضوعية التي يشترطها هذا الالتزام الوجودي والتي لا شيء يثبتها عدا تصور التطابق بين ما في الذهن وما في خارج الذهن مثلما هو الشأن في الواقعية الغفلة، أعني في الموقف الطبيعي الذي يجعل الإنسان يضفي على اللغة مدى وجودياً مطلقاً: وهو موقف شبه سحري أو أسطوري.

المستوى الثاني:

يحدد ابن تيمية معاني التأويل الثلاثة فينفي منها ما نسب إليه الفلاسفة والمتصوفة والمتكلمة وظيفة كشف الحقيقة وراء المجاز، تلك الوظيفة التي يحتجُّ بها أغلب المتفلسفين من المتكلمين والمتصوفة، إذ يقول: "وقد ذكرنا في غير موضع أن لفظ التأويل في القرآن يراد به ما يؤول إليه الأمر وإن كان موافقا لمدلول اللفظ

---

[٢٢] يعلل ابن تيمية نقده للمنطق برفضه لما بعد الطبيعة التي ينبني عليها وليس بسبب كونه منطقاً. لذلك فهو يحاول في الوقت نفسه تأسيس منطق جديد متخلص مما بعد الطبيعية التي كانت سائدة دون أن يكون خالياً مما بعد طبيعة أخرى هي التي يعتبرها ابن تيمية موافقة لنظرية في الوجود لا يتقابل فيها الطبيعي والشرعي وجوداً والتحليلي والتأويلي علماً.

ومفهومه في الظاهر (وهو المعنى الذي ما منه لا يوافق مدلول اللفظ في الظاهر لا يعلم تأويله إلا الله من جنس: الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة). ويراد به تفسير الكلام وبيان معناه وإن كان موافقاً له وهو اصطلاح المفسرين المتقدمين كمجاهد وغيره. يراد به صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك ... وتخصيص لفظ التأويل بهذا المعنى إنما يوجد في كلام بعض المتأخرين. فأما الصحابة والتابعون لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم فلا يخصون لفظ التأويل بهذا المعنى بل يريدون بالتأويل المعنى الأول أو الثاني".[٢٣]

ينفي ابن تيمية إذاً التأويل المحدد لحقيقة ما يؤول إليه الأمر في ذاته أو في مرجعه بصرف النظر عما تؤديه اللغات الإنسانية عند وصفها ما يعتبره القرآن من الغيب الذي لا يعلمه إلا الله مثل كيفيات الجزاء التي هي مما " لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على بال بشر" ومثل ذات الله وصفاته... الخ. والتي لا يكشفها الله إلا بعد البعث. وينفي التأويل بمعنى البحث عن حقيقة وراء المجاز تجعل النص ذا ظاهر متعارض مع الباطن. ولم يبق إلا على معنى واحد هو معنى التفسير ببيان دلالة الألفاظ كما تفهم في عادة العرب إستنادا إلى قرائن الإفادة المستمدة من قوانين اللسان ومن أحوال البيان.

ولنكتف بإيراد مثال واحد من الأمثلة الكثيرة التي يحللها ابن تيمية: " فمن أشهر ما ذكروه قوله تعالى ﴿جِدَاراً يُرِيْدُ أَنْ يَنْقَضَّ﴾. قالوا: والجدار ليس بحيوان. والإرادة إنما تكون للحيوان. فاستعمالها في ميل الجدار مجاز. فقيل لهم: لفظ الإرادة قد استعمل في الميل الذي يكون مع شعور وهو ميل الحي وفي الميل الذي لا شعور فيه وهو ميل الجماد وهو من مشهور اللغة. يقال السقف يريد أن يقع وهذه الأرض تريد أن تحرث وهذا الزرع يريد أن يسقى وهذا الثمر يريد أن يقطف وهذا الثوب يريد أن يغسل وأمثال ذلك. واللفظ إذا استعمل في معنيين فصاعداً فإما أن يجعل حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر أو حقيقة فيما يختص به كل منهما فيكون مشتركاً اشتراكاً لفظياً أو حقيقة في القدر المشترك وهي الأسماء المتواطئة. وهي الأسماء العامة كلها.

---

[٢٣] **درء تعارض العقل والنقل**، ج.١ ص ١٤.

وعلى الأول يلزم المجاز وعلى الثاني يلزم الاشتراك وكلاهما خلاف الأصل فوجب أن يجعل من المتواطئة. وبهذا يعرف عموم الأسماء العامة كلها. وإلا فلو قال قائل: هو في ميل الجماد حقيقة وفي ميل الحيوان جماد لم يكن بين الدعويين فرق إلا كثرة الاستعمال في ميل الحيوان ولكن يستعمل مقيداً بما يبين أنه أريد به ميل الحيوان وهنا استعمل مقيداً بما يبين أنّه أُريد به ميل الجماد. والقدر المشترك بين مسميات الأسماء المتواطئة أمر كلي عام لا يوجد كليّاً عاماً إلا في الذهن وهو مورد التقسيم بين الأنواع. لكن ذلك المعنى العام الكلي كان أهل اللغة لا يحتاجون للتعبير عنه لأنهم إنما يحتاجون إلى ما يوجد في الخارج وإلى ما يوجد في القلوب في العادة.

وما لا يكون في الخارج إلا مضافاً إلى غيره لا يوجد في الذهن إلا مجرداً بخلاف لفظ الإنسان والفرس، فإنه لما كان يوجد في الخارج غير مضاف تعودت الأذهان تصور مسمى الإنسان ومسمى الفرس بخلاف تصور مسمَّى الإرادة ومسمى العلم ومسمى القدرة ومسمى الوجود العام المطلق فان هذا لا يوجد له في اللغة لفظ مطلق يدل عليه بل لا يوجد لفظ الإرادة إلا مقيدا بالمريد ولا لفظ العلم إلا مقيدا بالعالم ولا لفظ القدرة إلا مقيداً بالأقدر بل وهكذا سائر الأعراض لما لم توجد إلا في محالها مقيدة بها لم يكن لها في اللغة لفظ إلا كذلك".[٢٤]

ويبني ابن تيمية هذا الموقف على مبدأ لساني عميق ينفي كل تصور للدلالة المفردة البسيطة مبينا أن المركب التقييدي المصحوب بأحوال الخطاب متقدم في الألسن والكلام على المفردات التي هي مجردات بعدية في نظرية اللسان وفي نظرية الوجود إذا قلنا بالتناظر بين القول والوجود. فقال:

"وقولهم اللفظ إن دل بلا قرينة فهو حقيقة وإن لم يدل إلا معها فهو مجاز قد تبين بطلانه وأنه ليس في الألفاظ الدالة ما يدل مجردا عن جميع القرائن ولا فيها ما يحتاج إلى جميع القرائن. وأشهر أمثله المجاز لفظ الأسد والحمار والبحر ونحو ذلك مما يقولون إنه استعير للشجاع والبليد والجواد. وهذه لا تستعمل إلا مؤلفة مركبة مقيدة بقيود لفظية كما تستعمل الحقيقة... وكذلك قول النبي ﷺ: إن خالدا سيف من سيوف الله سلّه الله على المشركين وأمثال ذلك".[٢٥]

---

٢٤ مثال أول: **كتاب الإيمان**، ص ١٠٨-١٠٩.

٢٥ مثال ثانٍ: **كتاب الإيمان**، ص١١٤ الإفادة اللغوية.

وفضلاً عن ذلك كله فإن المقابلة بين الحقيقة والمجاز لا يمكنها أن تحل المشكل الذي جعلت حلاً له حتى لو قبلناها على الرغم من منافاتها لمقومات الإفادة اللسانية والخطابية عامة. فليست الدلالة المجازية بأولى من الدلالة الحقيقية إن صحت المقابلة من إزالة التشبيه وتحقيق التنـزيه كما يزعم المعتزلة والفلاسفة ومن تأثر بهما من المتصوفة. وسنضرب مثالاً واحداً بسيطاً نبين به الأصلين اللذين قصدهما ابن تيمية بالمقابلة بين الحقيقة والمجاز (ما يعود إلى نظرية الوجود ويتعلق بمعرفة طبيعة المراجع الممتنعة إلا على العلم المحيط وما يعود إلى نظرية اللغة ويتعلق بآليات الإفادة اللسانية والخطابية التي يسعى إليها العلم الإنساني) المقابلة التي يرفضها فنرد في الوقت نفسه على الكثير ممن يزعم تطبيق التأويل الاعتزالي والعقلاني على القرآن الكريم.

فعندما يقول المتكلم العربي: "بين إصبعين من أصابع الإنسان" ليفيد القبض الفعلي يسمي المعتزلي ذلك حقيقة وعندما يقول "بين (إصبعين من) أصابع الرحمن" يسميه مجازاً ويعتبره غير مفيد للقبض الفعلي بل مقصوراً على القبض المجازي تنـزيها للرب عن الجوارح. فتكون العلاقة بين شبه الجملة وما تحيل إليه في الجملة الأولى علاقة حقيقة وتكون علاقتها بما تحيل عليه في الجملة الثانية علاقة مجاز.

ماذا يعني هذا الكلام؟ ألا يعني أن صاحب هذا الكلام قد صادر على أن المدلول المادي للكلام هو المدلول الحقيقي وأن المدلول المعنوي هو المدلول المجازي بحجة أن المدلول الأول لا يليق بالذات الإلهية؟ لكن لو حللنا الأمر بدقة فماذا سنجد؟ أليست العلاقة الأولى مفروضة مباشرة بين شبه الجملة والأمر المحال عليه والعلاقة الثانية مفروضة غير مباشرة، أعني أن تصورها يقتضي توسط العلاقة الأولى؟ ألم يعد بنا المعتزلي بذلك إلى العلاقة بين الجوهر والعرض ؟

ولكن لماذا عُدَّت العلاقة الأولى مباشرة وأصلية أو حقيقةً والثانية غير مباشرة ومشتقة منها أو مجازاً: ماذا يصل بين لفظ الأصابع والأصابع التي في اليد؟ أليست هذه العلاقة أكثر تجريداً من العلاقة الثانية بين الأصابع المادية والأصابع بوصفها ما تتعين فيه قوة الإنسان وسلطته؟ عندنا علاقة بين حدثين لغوي ووجودي لا علاقة بينهما في الحالة الأولى وعندنا علاقة بين حدثين وجوديين بينهما صلة وجودية هي صلة تمثيل الأداة لما هي أداة له: الصلة بين اليد والقوة.

فأي العلاقتين أكثر حقيقية إذا كان القصد بالحقيقي ما له صلة فيه صلة فعلية بين الدال والمدلول؟ وماذا لو تبين أن العلاقة بين الحدث اللغوي دالاً والحدث الوجودي مدلولاً في الحالة الأولى هي بدورها ليس علاقة مباشرة بل هي علاقة ناتجة عن علاقة سابقة من جنس العلاقة بين الحدثين الوجوديين في الحالة الثانية فيكون المجاز عندئذٍ متقدماً بالذات على الحقيقة أو بالأحرى تكون اللغة كلها مجازاً في مجاز؟

لا يمكن أن يكون القصد المادي "القبض بين إصبعين (من أصابع الرحمن)" إلا بمعنى أن هذا القبض قد أختير بوصفه "حدثاً وجودياً" دالاً لكونه قابلاً للرسم للتعبير عن "حدث وجودي" آخر، مدلولاً لا يقبل الرسم مباشرة في لغة تُسمى الأشياء بالكتابة التصويرية التي هي أولى اللغات الإنسانية. فيكون الحدث الثاني معنى المعنى بلغة الجرجاني ومن ثَمَّ فالأمران معنويان أحدهما في وظيفة الدال والثاني في وظيفة المدلول ولا أحد منهما أولى بالحقيقة ولا بالمجاز من الآخر.

ذلك أن اسم "القبض بين أصبعين" يمكن أن يسمى بهذا الاسم في دلالته على مسمى "القبض بين أصبعين" ولكنه عندئذ لا يدل إلا عندما نقبل أن تكون سلسلة الألفاظ "القبض بين إصبعين" بوصفها حدثاً لغويَّاً قد اختيرت في العربية اسماً على الحدث غير اللغوي الذي هو مسمى العبارة "القبض بين إصبعين".وعندئذ فاستعمال حدث لغوي معين لتسمية حدث غير لغوي معين تحكمي خالص ولا علاقة له بالحقيقة أو بالمجاز سواء قلنا بنظرية المواضعة الضمنية (لكون المواضعة الصريحة ممتنعة إذ هي تفترض اللغة متقدمة عليها أو نظام ترميز ما تتم به المواضعة فتكون دلالات اللغة عندئذ كلها غير مباشرة ومن ثَمَّ مجازية لا حقيقة فيها) أو بنظرية التوقيف إذ لا وجود لأي وجه شبه بين العبارة الصوتية العربية "القبض بين إصبعين" بما هي حدث وجودي تصويتي دالّ والحدث الوجودي الذي هو فعل "القبض بين إصبعين" بما هو حدث وجودي عضوي مدلول يلتقي فيه أحد الأصابع بالإبهام فيتلامسان ممسكين بشيء بينهما .

الخاتمة

وقد فضلنا أن نختم محاولتنا بالإشارة إلى نسق المذاهب التأويلية في الفكر العربي الإسلامي لكون جُلّ الدجالين اليوم يتذرعون بالتأويل وبأفكار ما بعد الحداثة للتخلص من الكُلّيّ بالمعنى الذي حدده الدين الإسلامي حيث يلتقي الدين المنــزل الأسمى والدين الطبيعي الأرفع، أعني ما يتوصل إليه اعتبار العالَم الطبيعي واعتبار العالم الخلقي من إدراك للكلي الإنساني الذي يعبر عن الشهود، إدراكاً يتجاوز الأفق الحضاري الخصوصي إلى الكلي الفطري الذي تشترك فيه جميع الكائنات وليس البشر وحدهم. وإذا بالمذاهب التأويلية تنتهي إلى إعادة الدين إلى مفهومه التوراتي الإنجيلي أعني الدين القومي فيصبح الإسلام مجرد خصوصية ثقافية للمسلمين.

لكن بيان التساند المتبادل بين التحليل والتأويل في نظرية العلم الجديدة التي نجد بذراتها المشتتة في أعمال ابن تيمية يجعل الحديث عن المجاز والتأويل بمبتذلات من يبحث عن الزعامة الفكرية بمجرد التجني على القيم الإسلامية حديثاً أجوف لا فائدة منه عقدياً وهو متخلف فلسفياً ومن حيث نظرية اللغة. كما أن استثمار العلاقة بين المسألتين اللتين آلت إليهما كل مآزق فكرنا الوسيط والحالي استثماراً فلسفياً يقتضي أن نحصي في غاية هذه المحاولة أشكال التأويل التي طغت على فكرنا الفلسفي والكلامي والصوفي وما أغفلته من نظرية اللسان وصلتها بنظرية العلم في اللحظتين اللتين تتألف منهما الفلسفة العربية الوسيطة والحالية.

فكل الرموز لها استعمالات متعددة من التحكم في اعتبار بعضها حقيقة وبعضها مجازاً. وأقصى ما يمكن قوله هو إن بعض الاستعمالات عرف قبل غيره فَعُدَّ أولا وبعضه الآخر عرف بعده فَعُدَّ مشتقاً منه. فيؤول الأمر إلى تاريخ الاستعمالات وليس إلى المقابلة بين الحقيقة والمجاز، خاصةً وهذا التاريخ قد يكون معلوماً وقد يكون مجهولاً، لكون تطور الاستعمال المعدود أولاً ينتج عنه استعمالات أخرى لمسمياتها وجه شبه ما أو علاقة ما مع مسمياته.

ويكون ذلك في الأغلب نقلة مما يقبل التمثيل الرسمي مباشرة إلى ما لا يقبله لكونه كثير التجريد، أو مما يقبل التمثيل النغمي مباشرة إلى ما لا يقبله لكونه كثير التعقيد وتكون النقلة في كل الأحوال متضمنة القرائن التي تفيد بصورة بيِّنة المقصود في كل حالة بعينها بحسب قوانين تحديد معاني الاستعمالات الخاصة بتلك اللغة طبيعية كانت

اللغة أو صناعية: وكل ذلك يجري في الإفادة الرمزية أو في الآليات اللسانية ولا علاقة له بحقيقة في حال ومجاز في حال إلا إذا جوهرنا الآليات اللسانية واعتبرنا ما يجري فيها عاكساً لما يجري في وجود نتصوره ذا مقولات من جنسه وذلك هو أساس الميتافيزيقا التي يريد ابن تيمية أن يخلص الفكر الإنساني منها.

وهذه الآليات التي يمكن أن نطلق عليها اسم آليات التسمية أو خيال التسمية آليات عامة تشمل اللسان الإنساني عامة. وتستعمل منها لغة العلم بعض الحدود الغائية فتطلقها وتسميها منطقا تمييزاً للحقيقة عن المجاز بتأسيس ميتافيزيقي بيِّن. فالحدث اللساني التصويتي صلته بمسماه المعتبر أولاً حسب ترتيب عادات القوم اللغوية يعتمد على الربط التواردي بين الصوت والصورة وهو ربط يكون عادة من جنس الردود الشرطية فيكون أقرب إلى آليات الكناية لعدم وجود الشبه بين الصوت الذي تؤخذ منه الأسماء والأمور التي تؤخذ منها المسميات والاقتصار على شبه علاقة علِّية بين المؤثر الذي هو الترابط الشرطي بين القول المسمي والأمر المسمى لتصاحبهما في المكان والزمان؛ تصاحبهما الذي يربط بينهما ربطاً شرطياً مثلما نلاحظ ذلك في آليات تعلم اللسان القومي عند الأطفال أو في آليات تعلم اللغات الأجنبية بالنسبة إلى الكبار: وهما المجالان اللذان يكثر ابن تيمية من استمداد الأمثلة منهما في حل معضلات نظرية اللغة والعلم اللذين يُعدَّان عنده من الطبيعة نفسها وخاصة من حيث قدرتهما على قول تجربتنا عن الوجود.

لكن عدم العلم بهذه النظرية التي تؤيدها البحوث الحديثة أدى إلى نظرية في التأويل تخلط بين التصورات ولا تحدد الظاهرة تحديداً علمياً.

ويمكن ختم هذه المقالة بفائدة عامة تساعد على تنظيم فهمنا لهذه الإشكالية في فكرنا العربي الإسلامي لكونها تخلصه من الخلط والفوضى المفهومية. فاستقراء أعمال ابن تيمية - المطابق لاستقراء جل الأنساق الفكرية التي كانت مادة لنقده - يبين أن مفهوم التأويل في الفكر العربي الإسلامي يقبل الحصر بين حدين: أدنى هو التقدير في اللغة وأقصى هو التحكم الباطني في سعي الفرق الغالية إلى تعويض معاني النص التي وصفوها بكونها ظاهرة بمعتقداتهم التي وصفوها بكونها معانيه

الباطنة. وبين هذين الحدين نجد التأويل بمعناه الأشعري الذي هو أميل إلى الحد الأدنى والتأويل بمعناه المعتزلي الذي هو أميل إلى الحد الأقصى.

والحل الذي اختاره ابن تيمية لا يتعلق بأي من هذه المعاني الأربعة التي يعتبرها كلها صادرة عن أصل أعمق هو أساسها جميعاً، أساسها الذي تمثلت ثورته في تحديده ونقده: إنه نظرية اللسان الفلسفية المبنية على تعميم خصائص اللغة الصناعية المستندة إلى الميتافيزيقا على اللسان الطبيعي والتي تعد فيها المقابلة بين الحقيقة والمجاز في اللسان مجرد ترجمة لسانية للمقابلة بين المقوم والعرضي في نظرية الجوهر الذي يتصوره الفلاسفة مرجعاً مفرداً للاسم المفرد، والمقابلة بين التحليل والتأويل في العلم مجرد ترجمة منطقية للخبر والإنشاء في نظرية التصديق الذي يتصوره الفلاسفة مرجعاً لمعنى الخبر الحقيقي في مقابل المعنى المجازي (الذي هو عندهم من الإنشاء حتى لو صيغ بصيغ الخبر).

وقد نفى ابن تيمية هذه النظرية الوجودية ونظرية المعرفة المبنية عليها انطلاقاً من مراجعة نظرية اللسان التي ينفي فيها أن يكون للفظ المفرد دلالة لكون الألفاظ عنده لا تفيد إلا مقيدة بالقرائن اللسانية وبأحوال الخطاب. ولما كان الحد عنده مجرد اسم علمي فإنه أيضاً يفيد بالقرائن اللسانية (الصناعية لا الطبيعية في هذه الحالة) ومن ثَمَّ فكل علم لغة اصطناعية وظيفتها تحليل ظاهرة بمعاملتها معاملة الموضوع الذي تؤول في ضوء معطياته نظرية ما تكون دائماً من حيث نسقها المنطقي والتحليلي مقدرات ذهنية خالصة.

ومعنى ذلك أن ابن تيمية يعتبر الفلاسفة قد وقعوا في خطأ مضاعف: فهم لم يفهموا معنى التحليل لظنهم أنه يبقى تحليلاً خالصاً عندما ينطبق على موضوع تجريبي معين ظنّاً منهم أنّ المقدرات الذهنية مطابقة بالطبع للموجودات الحقيقية لقولهم الضمني بالتطابق بين قوانين المنطق الذي هو لغة صناعية وقوانين الموضوع التي لا نعلمها مسبقاً والتي من وظيفة العلم تجريب عدة نظريات للتعبير عنها تعبيراً هو إلى التأويل أقرب منه إلى التحليل.

وهم لم يفهموا معنى التأويل لظنهم أنه مجرد بحث عن التناظر بين نتائج الفكر الفلسفي ممثلاً للحقيقة، والباطن ونصوص الفكر الديني ممثلة للمجاز والظاهر في حين أن هذا التناظر عديم المعنى لكون التأويل ليس تناظراً تامّاً بين شكلين، بل هو تناظر جزئي بين نظرية فرضية تعتبر بنية مجردة تقبل التطبيق لتفسير عدة أمور غير

معلومة مسبقاً (إلا في حالة وضعها خصيصاً لتفسير موضوع معين) وموضوع معين سواء كان طبيعياً أو وضعياً يبدو قابلاً لأن يكون أحد أمثلة تلك النظرية لكون البنية المجردة تبدومتعينة فيه فيكون تأويلاً لها.

ويسمي ابن تيمية ذلك اجتهاداً أو تطبيقاً للنص المجرد على النوازل المعينة في الفقه (مثال وضعي) أو على الحالات المعينة في الطب (مثال طبيعي). لذلك فالشكل العلمي العام عند ابن تيمية يشبه ما يجري في الفقه والطب: نسق من القواعد والمبادئ يبنى بالتدريج من خلال جدل دائم مع ممارسة حية هي النوازل الفقهية أو الظاهرات المرضية. ويتألف هذا العلم من بنية قبلية بمعنى القبلية الفرضية لا بمعنى القبلية المتعالية هي بنية التأويل الوصفي الذي يحدد شروط التناظر بين النسق المجرد الذي يتألف من القواعد والقوانين والمعطيات العينية التي تتألف منها الممارسة.

فإذا ذهبنا من المعطيات إلى النسق كان ذلك تفسيراً للمعطيات بالقواعد وإذا ذهبنا من النسق إلى المعطيات كان ذلك تأويلاً للنسق بالمعطيات. والتحليل والتأويل كلاهما لا يزعم العمل المحيط بالموضوع، بل هو دائماً علم نسبي لا يمكن بأي حال أن يؤدي إلى ما تنتفخ به أوداج كل الأدعياء الذين يفسدون الدين والفلسفة بتطرف منافٍ بالطبع لكليهما.

إسلامية المعرفة

مجلّة فكريّة فصليّة محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

رئيس هيئة التحرير: د. جمال البرزنجي

السنة السابعة | **العدد الخامس والعشرون** | **صيف ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م**

منبر مفتوح للإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي لبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية وتحرير الإنجاز العلمي والمعرفي الإنساني بإعادة صياغته وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين قراءتي الوحي والكون.

للمراسلات: Islamiat al Ma'rifah Journal

500 Grove Street, 2nd Floor
Herndon, VA 20172-0669, U.S.A.
Tel: (703) 471-1133 ext. 119 / Fax: (703) 471-3922
E-mail: islamiyah@iiit.org / URL: www.iiit.org

الاشتراك السنوي للأفراد ٣٠ دولاراً أمريكياً وللمؤسسات ٨٠ دولاراً أمريكياً

نظراتٌ نقديَّة لمُقدِّمة وترجمة القُرءآن الكريم إلى اللُّغة الإنجليزيَّة لـ (ن. ج. داوُد)

عبد الله عبد الرَّحمن الخطيب *

الحمد لله الذي تكفل بحفظ كتابه على مدى الدهر فقال : ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[1]، وقال أيضاً: ﴿لاَ يَأْتِيْهِ البَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيْلٌ مِنْ حَكِيْمٍ حَمِيْدٍ﴾[2]، وقال أيضاً: ﴿الحَمْدُ للهِ الذَيْ أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجَاً * قَيِّمَاً لِيُنْذِرَ بِهِ بَأْسَاً شَدِيْدَاً مِنْ لَدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤمِنِيْنَ الذَيْنَ يَعْمَلُوْنَ الصَالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرَاً حَسَنَاً﴾[3]، والصلاة والسلام على من أنزل على قلبه الكتاب، هدى ورحمة للمتقين. وبعد، فإن الله تعالى أنعم على هذه الأمة الإسلامية بالقرآن الكريم الذي هداها للتي هي أقوم، وإلى صراطه المستقيم، ومن المعلوم بالضرورة أن تبليغ رسالة القرآن الكريم إلى العالمين هو فرض على علماء الأمة. ومن آياته سبحانه اختلاف الألسنة واللغات، فكان لابُدَّ في تبليغ هذه الرسالة العالمية من نقل مضامينها ومعانيها بلغاتهم المختلفة، ومن ثم يُعَدُّ هذا العمل أي ترجمة تفسير معاني القرآن الكريم عملاً جهادياً علمياً يجب أن ينهض به فئة من العلماء، وقد قال

* أستاذ مساعد بقسم علوم القرآن والتفسير، كليَّة الشريعة والقانون، جامعة الشارقة.

1 الحجر: ٩.

2 فصلت: ٤٢

3 الكهف: ١-٢.

علماء الأصول : ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، لذلك فإن ترجمة تفسير معاني القرآن الكريم فرض كفاية على الأمة الإسلامية.

وأردت في هذا البحث أن ألقي الضوء على هذا الجانب المهم من الدعوة الإسلامية العالمية في عالمنا المعاصر، والذي تصدى له غير المسلمين بحسن نية أو بسوء نية، فكان لا بد من تشخيص هذه الأعمال ليميز الخبيث من الطيب، وليكون الناس على بينة من دينهم بلغاتهم المختلفة. ومن هنا فقد وقعت يدي على ترجمة للقرآن الكريم باللغة الإنجليزية لـــ : ن. ج. داود، وهي أول ترجمة يقوم بها يهودي، وهي ترجمة واسعة الانتشار والتداول في العالم الغربي، فرأيت من الضرورة تبيان حقيقتها وقيمتها العلمية.

ينقسم هذا البحث إلى ثلاثة أقسام رئيسة ونتائج البحث والخاتمة.

أما **القسم الأول**: فيتضمن مقدمة في تعريف التَّرجمة وحكمها.

وأما **القسم الثاني**: فيتناول عالمية الإسلام وعلاقتها بترجمة القرآن الكريم، وتعريف عام بترجمات القرآن الكريم إلى اللغات الأوروبية والإنجليزية منها على وجه الخصوص.

وأما **القسم الثالث**: فينقسم إلى ثلاثة مباحث : ١. التعريف بالمترجم والتَّرجمة. ٢. نقد مفصل لمقدمة التَّرجمة. ٣. نقد بعض جوانب التَّرجمة، وأمثلة على بعض الأخطاء فيها. وأخيرا تأتي نتائج البحث والخاتمة.

مقدمة في التَّرجمة

١- تعريف التَّرجمة :

١-١ لغة : ترجم الكلام : بينه ووضحه. وترجم كلام غيره وعنه : نقله من لغة إلى أخرى، وفسر كلامه بلسان آخر، قاله الجوهري. وقال أبو البقاء : هو إبدال لفظة بلفظة تقوم مقامها، بخلاف التفسير، فالتَّرجمة أخص من التفسير.

وتأتي التَّرجمة بمعنى آخر تقول : ترجم لفلان، أي ذكر ترجمته وبين تاريخه أي : سيرة حياته.

والترجمان بفتح التاء وضمها : المفسر للسان. وجمع الترجمان : تراجم وتراجمة. والفعل يدل على أصالة التاء مما يدل على أن الكلمة عربيَّة، وليست من أصل عجمي ولا محولة عن معنى آخر على الأرجح. إلاَّ أن الزبيدي قال في تاج العروس : وهل هو

عربي أو معرب درغمان فتصرفوا فيه ؟، فيه خلاف نقله شيخنا.[٤] ومما سبق يتبين أنّ معاني كلمة التَّرجمة "تدور... في اللغة العربيَّة حول البيان والتعبير سواء كان ذلك البيان بلسان عربي أم بلغة أخرى يتم بها البيان لغير العرب نقلاً عن لغة العرب".[٥]

١-٢ اصطلاحاً : تقسم ترجمة النُّصوص المكتوبة بإحدى طريقتين : إما ترجمة حرفية، وإما ترجمة معنوية. أما التَّرجمة الحرفية فهي : نقل ألفاظ من لغة إلى نظائرها من اللغات الأخرى بحيث يكون النظم موافقاً للنظم، والترتيب موافقاً للترتيب.[٦]

وأما التَّرجمة المعنويَّة أو التَّفسيريَّة فهي كما يعرفها دوستر Doster وبلياليف Belyalyev : نقل الأفكار والمعاني من لغة إلى لغة أخرى[٧] من غير تقييد بترتيب كلمات الأصل أو مراعاة لنظمه.[٨]

---

[٤] انظر مادة رجم وترجم في: محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب** (بيروت، ١٤١٠/١٩٩٠)، ج: ١٢، ص:٢٢٩ ؛ وأبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغويَّة**، تحقيق د. عدنان درويش ود. محمد المصري، (بيروت، ١٤١٣/١٩٩٣)، ط٢، ص:٣١١ ؛ ومحمد بن يعقوب الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، تحقيق محمد نديم العرقسوس، (بيروت، ١٤١٦/١٩٩٦) ط٥، ص: ١٣٣٩ ؛ ومحمد مرتضى الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، (بيروت، لا ت)، ج:٨، ص:١٣٩٩ ؛ ومجمع اللغة العربيَّة في القاهرة، **المعجم الوسيط** ،، (القاهرة، ١٩٨٥)، ط ٣، ج:١، ص:٨٧ ؛ ونديم مرعشلي وأسامة مرعشلي، **الصحاح في اللغة والعلوم**، ج:١، ص:١٣٩ ؛ وشحادة الخوري، **دراسات في التَّرجمة والمصطلح والتعريب**، (دمشق، ١٩٩٢)، ط٢، ص: ٥٢.

[٥] عفاف علي شكري، **حول ترجمة معاني القرآن الكريم**، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، السنة الخامسة عشرة، العدد الثاني والأربعون، جمادي الآخرة ١٤٢١ هـــ، سبتمبر ٢٠٠٠م، ص:٣٥. أتى الزرقاني للترجمة بمعان عدة: ١ -تبليغ الكلام لمن لم يبلغه. ٢- تفسير الكلام بلغته التي جاء بها. ٣-تفسير الكلام بلغة غير لغته. ٤-نقل الكلام من لغة إلى أخرى. ويؤكد الزرقاني على أن معنى التَّرجمة في اللغة يدور على معنى البيان. انظر محمد عبد العظيم الزرقاني، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربيَّة، ١٣٦٢هــ/ ١٩٤٣)، ج:٢، ص: ٥-٦.

[٦] مناع القطان، **مباحث في علوم القرآن** (بيروت، ١٩٩٠) ط ٢٢، ص: ٣١٣. ويعرف الزرقاني التَّرجمة الحرفية أو اللفظية بقوله: هي التي تراعى فيها محاكاة الأصل في نظمه وترتيبه. الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج:٢، ص:٧.

[7] Asim Ismail Ilyas. ***Linguistic and Extra-Linguistic Problems in the Translation of the Holy Qur'an***. PH.D Thesis ST. Andrews University. England .1981. p. 359. (Hereafter. Ilyas.Linguistic.)

[٨] مناع القطان، مباحث، ص:٣١٣.

فالتَّرجمة كما يقول يوجين نايدا Eugien Nida: تقوم على إيجاد البديل الطبيعي الأقرب إلى الأصل في اللغة المنقول إليها، من ناحية الدلالة أولا ثم من ناحية الأسلوب.[٩] هذه هي التَّرجمة كما انتهت إليها الألسنية المعاصرة، وهي عملية نسبية من حيث نجاحها، ومتغيرة من حيث مستويات الاتصال التي تبلغها.[١٠]

وقد أوضح عدد من الألسنيين المعاصرين مثل : سوسور Saussure وهاريس Harris وبلومفيلد Bloomfield ويلمسليف Hjelmslev وغيرهم من الألسنيين أن اللغة ليست كيساً من الكلمات، أي كيس كلمات يمكننا أن نقتبس منه الكلمات واحدة واحدة كما نقتبس حروف الطباعة حرفاً حرفاً من صندوق عامل المطبعة، إن اللغة سلسلة من جداول الأنظمة يتوجب انطلاقاً منها إعادة حساب التقابلات عند كل حالة خاصة، لهذا يرى هؤلاء الألسنيون صعوبة ترجمة المعاني من لغة إلى أخرى وذلك لأن المعنى- كما يقول كاتفورد Catford – ملك للغة الأصلية الذي لا يمكن نقله إلا بصورة جزئية.[١١]

وإن نقد هؤلاء الألسنيين للترجمة المعنويَّة يفسر لنا تفسيراً علمياً لماذا لم تسر التَّرجمة الحرفية يوماً سيراً مرضياً : لأن الكلمات لا تغطي بالضرورة المساحة التعبيريَّة نفسها في اللغات المختلفة.[١٢]، " لذلك يعترف الكثيرون بصعوبة ترجمة الأعمال الأدبية، بل إن هناك من يقول باستحالة ترجمة الشعر مثلاً (فكيف بترجمة القرآن الكريم؟!!!) وهذه الصعوبات ليست نتاجاً لماهية الأدب اللغويَّة، بل ناتجة عن أن العمل الأدبي المترجم من لغة إلى أخرى يفقد أشياء كثيرة. إنه يفقد تلك الإشعاعات النفسية، والاجتماعية، والظلال الذاتية التي تتضمنها اللفظة في اللغة الواحدة، وهذا يدل على ارتباط اللغة بالفكر والإطار الحضاري العام، ومن المجازفة أن ينظر إلى تلك الألفاظ على أنها مجرد رموز، فقد ارتبطت بالفكر الإنساني ارتباطاً وثيقاً وأصبح من الصعب أن نتصور أي نوع من التفكير بغير هذه الألفاظ، فالإنسان يفكر بوساطة هذه الألفاظ".[١٣]

---

٩ جورج مونان، **المسائل النظرية في التَّرجمة**، ترجمة نصيف زيتون، (بيروت، د. ن، ١٤١٥/١٩٩٤)، ط١، ص:٣١٠.

١٠ المرجع السابق نفسه.

11 Ilyas, ***Linguistic***, p.359.

١٢ جورج مونان، المسائل النظرية في التَّرجمة، ص: ٧٢.

١٣ شكري عزيز الماضي، **من إشكاليات النقد العربي الجديد**، (بيروت، د. ن، ١٩٩٧)، ط١، ص:٣٨.

وعليه يتبين لنا استحالة التَّرجمة الحرفية وصعوبة التَّرجمة المعنويَّة لأي نص أدبي من وإلى اللغة العربيَّة، فكيف بترجمة القرآن الكريم، هذا الكتاب الإلهي الذي تميز دون غيره من النَّصّوص بميزات بلغت به حد الإعجاز والمعجزة، إنها ميزة النظم الذي يستحيل ترجمته بلغة أخرى. وقد احتوى القرآن الكريم على ميزات أخرى جعلت ترجمته مهمة صعبة جدا إن لم تكن مستحيلة. ومن هذه الميزات:

أولاً: أن النَّصّ القُرآنيّ منفرد في أسلوبه ولا ينتمي إلى أي نوع من أنواع الكتابة المألوفة، فهو ليس من النثر المألوف للبشر ولا هو بشعر، مما يجعله منفردا ويجعل ترجمته مستحيلة. **ثانياً**: أن النَّصّ القُرآنيّ يقبل تأويلات لا حصر لها. (حظي بها وسيبقى يحظى بتأويلات لا نهاية لها). **ثالثاً**: أن النَّصّ القُرآنيّ ذو طاقة رمزية مطلقة.[١٤]

٢- حكم ترجمة القرآن الكريم إلى اللغات الأخرى:

يتبين لنا مما سبق أن التَّرجمة الحرفية للقرآن الكريم بمعناها الاصطلاحي مستحيلة وهذا المعنى هو: نقل ألفاظ من لغة إلى نظائرها من اللغات الأخرى بحيث يكون النظم موافقاً للنظم، والترتيب موافقاً للترتيب، والسبب في استحالتها أنه لا توجد لغة مماثلة للغة أخرى في كلماتها وصيغها ولا في أساليب البيان فيها. لذا فحكمها أنها محرمة بالإجماع لأنها غير ممكنة، وقد اعترف أكثر مترجمي معاني القرآن بذلك، ومنهم المستشرق آرثر آربري Arthur J. Arberry، الذي قال في مقدمة ترجمته للقرآن الكريم: "أطلقت على ترجمتي هذه اسم تفسير متفقاً مع وجهة النظر الإسلامية في أن القرآن لا يمكن ترجمته".[١٥] وكذلك أكد المترجم المسلم الإنكليزي محمد مارماديوك بيكتول في مقدمته لترجمة القرآن الكريم بأنه يعتقد بأن القرآن لا يمكن ترجمته لأنه كلام الله المعجز الذي يؤثر سماعه في القلب فتدمع العين من نغماته ومعانيه، وأين ذلك في التَّرجمة ؟.[١٦]

---

١٤ لمزيد من المعلومات حول أسباب استحالة ترجمة النَّصّ القُرآنيّ انظر المرجع السابق نفسه، ص:١٧٤.

15 Arthur J. Arberry. *The Koran Interpreted*. (Oxford: Oxford University Press, 1998), p.xii.

16 Muhammad Marmaduke William Pickthall, *The Meaning of the Glorious* **Qur'an**. (Istanbul: Crgri Yayinlari, 1996), p.xiii.

أما التَّرجمة المعنويَّة التَّفسيريَّة للقرآن الكريم فهي أيضاً بالغة الصعوبة، وإن كان البعض قد حرمها لاستحالتها عندهم،[١٧] إلا أن معظم العلماء المسلمين، وخصوصاً علماء الأزهر الشريف قد أجازوها ولكن بشروط دقيقة وشديدة.[١٨] والعلماء الذين قالوا بتحريم التَّرجمة المعنويَّة إنما ذهبوا لذلك حرصاً منهم على القرآن الكريم، وذلك بسبب الترجمات السيئة والمزيفة التي قام بها الأوروبيون قديماً وحديثاً، وذلك إما عن قصد أو عن سوء فهم للنص القُرآنيّ العربي.

ونحن عندما نقول بجواز التَّرجمة المعنويَّة التي هي نقل الأفكار والمعاني من لغة إلى أخرى فإننا نعتمد على حجة قوية وهي أن التَّرجمة المعنويَّة إيضاح للمعنى فهي من هذا الوجه مرادفة للتفسير، لأن التفسير إيضاح، وهو علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية، و يتحقق التفسير ولو بعرض معنى واحد[١٩]، فكما أن تفسير القرآن بالعربيَّة ضروري ولا مانع منه، فكذلك نقل معاني تفسير القرآن إلى لغة أخرى ضروري ولازم ولا مانع منه، وهو جزء مهم من وسائل إبلاغ الدعوة الإسلامية ونشرها في بقاع العالم. ولهذا نرى أن يطلق على ترجمات القرآن الكريم اسم ترجمة تفسير القرآن باللغة الإنكليزية أو غيرها من اللغات، كما فعل المستشرق آربري، وألاَّ يطلق عليها اسم ترجمة القرآن. لأن كلمة ترجمة القرآن توحي بأن معظم معاني النَّصّ موجودة أمام القارئ، مع أن الواقع ليس كذلك.

والفائدة الأخرى في إضافة كلمة "تفسير" إلى عنوان التَّرجمة هو أن يبقى في ذهن كل من يقرأ هذه التَّرجمة أن الذي أمامه ليس النَّصّ القُرآنيّ المقدَّس، وإنما هو تفسير بشري له، وشتان بينهما، فذاك يؤثر في النفوس إلى درجة البكاء، وأما هذا فتأثيره أقل من ذاك بدرجات كبيرة. والأول حمَّال وجوه وأما التفسير فهو يحمل معانٍ محدودة. ويجب في مقدمة أية ترجمة أن ينبه القارئ لهذه الأمور، وإلى ضرورة أن يقوم المسلم بتعلم النَّصّ الأصلي. وإنني أرى في ختام الكلام عن حكم التَّرجمة أن من شروط

---

١٧ عثمان عبد القادر الصافي، **القرآن الكريم، بدعية ترجمة ألفاظه ومعانيه وتفسيره، وخطر التَّرجمة** (بيروت، د. ن، ١٤١٣/١٩٩٢)، ط١، ص:١١٠-١١٨.

١٨ محمد صالح البنداق، **المستشرقون وترجمة القرآن الكريم**، (بيروت، د. ن، ١٤٠٣/١٩٨٣)، ط٢، ص: ٧٥-٧٩.

١٩ الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج:٢، ص: ٢٩.

المترجم أن يكون مسلماً، ويحرم شرعاً أن يقوم بها غيرهم لأنه ثبت لدينا بالتجربة أن كل من قاموا من غير المسلمين بهذه المهمة وقعوا في أخطاء إما لعدم فهمهم للنص، أو عن تعمد كما فعل داود في ترجمته. وقبل البدء بالكلام عن ترجمة داود نتكلم في القسم الثاني عن ضرورة التَّرجمة إلى اللغات الأخرى وعلاقتها بعالمية الإسلام ونتكلم باختصار عن تاريخ ترجمات القرآن الكريم إلى اللغة الإنجليزية خصوصاً.

أوّلاً: ترجمة القرآن الكريم وعالمية الدعوة الإسلامية:

إن الإسلام دين عالمي لكل البشر بمختلف لغاتهم وألوانهم بنص القرآن الكريم: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيْرَاً وَنَذِيْرَاً﴾[٢٠]، وإن أمة الدعوة شاملة لكل الناس في كل العالم، والإسلام دين عالمي صالح لكل زمان ومكان قال الله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيْعَاً﴾[٢١]، وتبليغ الإسلام واجب على كل مسلم قال الله تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيْلِيْ أَدْعُو إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيْرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ﴾[٢٢]، ولا يمكن أن تتم دعوة غير المسلمين من غير العرب اليوم إلا بلسانهم حتى تقوم الحجة عليهم قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَومِهِ لِيُبَيِّنَ لَهَمْ﴾[٢٣]، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب كما سبق وذكرنا، لذا كان من الضروري اليوم ترجمة تفسير معاني القرآن الكريم إلى لغات العالم المختلفة حتى يتمكن الناطقون بغير العربيَّة من قراءته وفهم معانيه كما أنزله الله تعالى. لهذا نجد أنه من الضروري اليوم القيام بخدمة ترجمة معاني النَّصِّ القُرآنيِّ المقدس إلى كل لغات العالم، وخصوصا الإنجليزية التي أصبحت اليوم لغة عالمية.

ومنذ بدايات الإسلام وانتشاره بين غير العرب، شعر العلماء المسلمون بضرورة شرح بعض المعاني الغامضة فيه فألفوا ما يسمى بقواميس (غريب القرآن)، أو (مفردات القرآن)، وذلك مواكبة لعصرهم، وقام علماء آخرون من بلاد فارس والترك والهند وغيرها بكتابة تفاسير للقرآن الكريم بلغاتهم تسهيلاً على من لا يعرف العربيَّة من أممهم، فعلماؤنا السابقون راعوا زمانهم

---

٢٠ سبأ: ٢٨.

٢١ الأعراف: ١٥٧.

٢٢ يوسف: ١٠٨.

٢٣ إبراهيم: ٤.

وعملوا ما يتلاءم مع ظروف زمانهم. فحري بنا اليوم وقد تيسر لنا من الأدوات والتكنولوجيا ما لم يتيسر لأجدادنا ألاّ نقصر في أداء هذه المهمة على أحسن وجه.

وإذا نظرنا إلى جهود العلماء المسلمين السابقة في تفسير القرآن الكريم وترجمة معانيه إلى اللغات الفارسية والتركية مثلاً فإننا نرى بأنهم قد قدموا خدمات جليلة. أما تفاسير القرآن الكريم وترجماته إلى اللغات الأوروبية بشكل خاص كالإنجليزية والفرنسية والألمانية، فلم تلق العناية اللازمة كاللغات السابقة الذكر وذلك للأسباب الآتية:

١- أن الإسلام لم ينتشر في أوروبا الغربية من وقت مبكر، فلم يشعر أهلها بالحاجة إلى مثل هذه الترجمات، خلافاً للغتين الفارسية والتركية اللتين دخل الإسلام إلى بلادهم من وقت مبكر.

٢- أن المترجم الأجنبي الذي قام بمهمة التَّرجمة لم يكن لديه تعمق في فهم أسرار اللغة العربيَّة إذ طبيعتها أن لها إيماءات ودلالات ومفردات لا يمكن للغات اللاتينية كالأسبانية والفرنسية والإيطالية ولا الأنجلوسكسونية كالإنجليزية والألمانية أن تستوعبها أو يكون فيها ما يماثل ما في العربيَّة. ولهذا السبب اتسمت أكثر ترجمات القرآن الكريم التي قام بها الأوروبيون حتى عام ١٩٢٥، بالضحالة وعدم العمق مقارنةً بالنَّصّ العربي الأصلي الغني بالمعاني، وذلك - كما يقول إدوار مونتيه أستاذ اللغات الشرقية في جامعة جنيف - راجع لصعوبة ترجمة النُّصوص الأدبية العربيَّة إلى الأوروبية للأسباب السابقة.

٣- أن معظم الذين ترجموا القرآن الكريم في القرن التاسع عشر وحتى بدايات القرن العشرين كانوا غير مسلمين وغير مؤمنين بالقرآن الكريم،[٢٤] ومعلوم أن ترجمة النُّصوص الدينية السامية والمتعددة المعاني كالقرآن المعجز البيان تحتاج لإيمان عميق بها حتى ينقلها المترجم نقلاً دقيقاً، وهذا لم يكن بمتوفر لدى أولئك المترجمين غير المسلمين.

٤- حتى تاريخ كتابة هذا البحث، فإن المسلمين وللأسف لم ينجحوا في وضع ترجمات جماعية للقرآن الكريم كما فعل غيرهم من أهل الكتاب عندما ترجموا كتبهم للغات الأخرى، وما الترجمات المتوفرة اليوم إلا ترجمات وجهود فردية استغرقت من أصحابها سنين عديدة، وهي ترجمات قاصرة وفيها أخطاء كثيرة، والمطلوب اليوم هو

---

٢٤ عفاف علي شكري، **حول ترجمة معاني القرآن الكريم**، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، ص: ٣٣. وقارن بما قاله يوسف علي في ترجمته: A. Yusuf Ali, ***the Holy Quran***, (New York, 1987), p. x.

ترجمة جماعية في كل لغة، تعبر عن المعنى الصحيح للنص الأصلي من غير تحريف ولا إنقاص، وهذه المهمة هي مسؤولية أولي الأمر من المسلمين علمائهم وحكامهم.

والتَّرجمة الصحيحة ضرورية لأن أول ما يتعرف به غير المسلم على الإسلام هو كتابه المقدس القرآن الكريم، فلابُدَّ أن يفهم معانيه بصورة صحيحة غير محرفة كما يفهمها علماء المسلمين. وقد أسلم كثيرون بسبب اطلاعهم على ترجمة صحيحة من ترجمات القرآن الكريم، وحدث العكس أن أخذ البعض صورة سيئة عن الإسلام ونبي الإسلام بسبب بعض الترجمات الفاسدة كترجمة داود التي نحن بصدد نقدها، والتي طبع ووزع منها ما يزيد عن مليون نسخة. فلا بد أن يتولى المسلمون الإشراف على ترجمات القرآن الكريم وأن يطلبوا منع كل ترجمة سيئة ويحرموا تداولها. وقد قامت مؤخراً هيئة الرقابة المصرية بمنع تداول ترجمة داود وذلك لسوئها ولما تحمله من معلومات حاقدة عن الإسلام والنبي ﷺ. [٢٥]

ثانياً: تاريخ ترجمة القرآن الكريم إلى اللغات الأوروبية (الإنجليزية خصوصاً):

قد ترجم اليوم القرآن الكريم إلى معظم لغات العالم والحمد لله، ومن هذه اللغات اللغات الأوروبية. فقد قام الأوروبيون بأول ترجمة للقرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية، وهذه التَّرجمة مشوهة، وتمت بإيعاز وإشراف رئيس دير كلوني Cluny بجنوب فرنسا وهو الراهب بطرس المبجل Peter Le Vénérable، وكان ذلك في آب من سنة ١١٤٣ م، والذي قام بالتَّرجمة راهب إنجليزي يدعى روبرت كيتون Robert de Ketton. وكان سبب تكليف روبرت بهذه التَّرجمة هو أن الراهب بطرس المبجل قام بزيارة إلى طليطلة في الأندلس خلال النِّصّف الثاني من القرن الثاني عشر، وكان مهتماً بالرد على الإسلام فجمع عدداً من الرجال لكي يبدؤوا بالكتابة ضد الإسلام، وكان روبرت ممن كلف بالقيام بالتَّرجمة التي كانت التَّرجمة الأولى للقرآن الكريم من العالم اللاتيني الذي كان ذا عداء شديد للإسلام في الوقت الذي كان يعيش في حالة من الخوف والرهبة والإعجاب من العالم الإسلامي كما ذكر المستشرق مونتغمري وات. وقد تميزت كل الكتابات في هذه الفترة عن الإسلام بالتشويه والعداء. وبعد عصر النهضة واختراع الطباعة في أوروبا وبعد سيطرة العثمانيين على أجزاء عديدة من

---

٢٥ انظر: **جريدة الخليج**، العدد ٧٢٣٧، السبت ٢٥ ذي القعدة ١٤١٩هـ، ١٣ مارس ١٩٩٩. ص:٣٤، العمود الثالث.

أوروبا تتابعت الأعمال عن الإسلام وطبع المصحف الشريف في فينيسيا Venice وطبعت ترجمت روبرت كيتون عام ١٥٤٣.[26] وقد كان السبب في تأخر ظهورها أن الدوائر المسيحية في أوروبا منعت هذه التَّرجمة من الظهور والتداول بالرغم من التحريفات والأباطيل التي احتوها عن الإسلام. وكان هذا المنع حتى لا يتعرف الأوروبيون على القرآن الكريم وحتى يسود الفهم الخاطىء عن الاسلام بين الطبقات المثقفة في أوروبا كما هو الحال حتى يومنا هذا،[٢٧] وحتى يستمر العداء الغربي ضد المسلمين والاسلام كما يقول بوساني Bausani.[٢٨]

وقد طبعت ترجمة روبرت في مدينة بال على يد ثيودور بيبلياندر Theodore Bibliander وصارت هذه التَّرجمة أساساً لترجمات أوروبية أخرى.[٢٩] وبعدها توالت الترجمات الأوروبية تباعاً فصدرت ترجمة لودوفيسي مراسي Ludovici Marracci باللاتينية عام ١٦٩٨. وهذه التَّرجمة تضمنت عداءً صريحاً وافتراءات واضحة على الإسلام.[٣٠] وقد تبعتها ترجمات فرنسية أخرى مزيفة ومغرضة.

أ – الترجمات الإنجليزية التي قام بها غير المسلمين:

١- كانت أول ترجمة للقرآن الكريم باللغة الإنجليزية تلك التي قام بها الكساندر روس Alexander Ross عام ١٦٤٩، في لندن وهو إسكتلندي الأصل وكان قسيساً للملك تشارلز الأول. وقد أخذ ترجمته عن ترجمة أندريه دو رير Andre Du Reyer الفرنسية التي فيها تحريف كبير لمعاني القرآن الكريم.[٣١]

---

26 W. M. Watt, ***Introduction to the Qur'an***, (Edinburgh: Edinburgh Uinversity Press, 1997). pp.173-174

٢٧ محمد صالح البنداق، **المستشرقون وترجمة القرآن الكريم** (بيروت، ١٤٠٣/١٩٨٣)، ط٢، ص: ٩٥.

28 Ilyas, ***Linguistic***.p.392.

٢٩ محمد البنداق، المستشرقون، ص: ٩٥-٩٦.

30 A.Yusuf Ali, ***the Holy Quran***. p.xv; and W. M. Watt, *Introduction to the Qur'an*, p.174.

٣١ A.Yusuf Ali. *the Holy Quran*. p.xv. ولمزيد من المعلومات عن ترجمات أخرى، انظر: عز الدين عمر موسى، "الاستشراق والسيرة النبوية"، في **مجلة الندوة** جمعية الشؤون الدولية، عمان، المجلد الثامن، العدد الثالث، ربيع الثاني ١٤١٨هـ/آب ١٩٩٧، ص: ٣٧.

وكان هدف روس من هذه التّرجمة كما قال في مقدمتها: أن يضع بين يدي القارئ الغربي صورة كاملة عن هذا العدو الواهن (الإسلام ونبيه) حتى يتجهزوا بشكل جيد لمقاومته ومقاومة قرآنه، ولهذا فقد كان عنوان التّرجمة:

The Alcoran of Mahomet translated out of Arabique into French, by the Sieur Du Ryer...And newly Englished, for the satisfaction for all that desire to look into the Turkish vanities

قرآن محمد المترجم من العربيَّة إلى الفرنسية بواسطة السيد دي رير، والمترجم ترجمة جديدة إلى الإنجليزية إرضاءً لكل من يرغب في أن يتعرف على الباطل والتفاهة التركية. وقد أتبع هذه التّرجمة بملحقين يحملان العنوانين الآتيين:

أولاً: تحذير وتذكير لمن يريدون معرفة ما إذا كان هناك فائدة أو خطورة في قراءة القرآن من ص: ٤٠٦-٢٠. **ثانياً**: حياة محمد ووفاته: نبي الأتراك ومؤلف القرآن من ص: ٣٩٥- ٤٠٥.[32]

٢- ترجمة المحامي وعالم العربيَّة جورج سيل George Sale عام ١٧٣٤. وعنوانها: *The Al Koran of Mohammed*، قرآن محمد، وقد استفاد في تعليقاته من ترجمة Marracci الفرنسية السابقة وكتب بحثاً تمهيدياً تضمن كثيراً من التحريف والتهجم على الإسلام.[33] وهذه أول ترجمة مباشرة من العربيَّة إلى الإنجليزية.[34]

٣- ترجمة ج.م.رودويل J.M.Rodwell عام ١٨٦١ في لندن. وعنوانها: The Koran، القرآن، وقد كان رودويل قسيساً لذا فقد امتلأت مقدمته بالعداء للإسلام ونبي الإسلام، وكانت ترجمته نكسة إلى الوراء، فهو أول من ابتدع إعادة ترتيب النَّصّ القُرآنيّ حسب تاريخ النـــزول.

---

[32] www. A.R. Kidwai. **Translating the Untranslatable: A Survey of English Translations of the Quran**.*www.islamonline.com*.. p.8.

[33] Watt, ***Introduction to the Qur'an***. p.174.

[34] J.M. Rodwell. ***The Qur'an, Translated from the Arabic***. ed. Alan Jones. (London: Everyman, 1999), p.xxvi.

وما قاله رودويل يصحح ما قاله يوسف علي في ترجمته أن جورج سيل لم يترجمها من العربيَّة مباشرة. انظر:

A. Yusuf Ali, ***the Holy Quran***. (New York ,1987), p.xv.

إلا أن الطبعات التي خرجت بتحقيق Alan Jones وهو مدرس اللغة العربيَّة في كلية بيمبروك Pembroke College في أكسفورد، رتبت فيها السور حسب الترتيب المعهود للقرآن.[٣٥]

٤- ترجمة إ.ج.بالمر E.H.Palmer عام ١٨٨٠. وعنوانها: *The Qur'an*، وقد كان بالمر مستشرقاً عالماً بالعربيَّة والبلاغة، إلا أن ترجمته فيها أخطاء كثيرة.[٣٦]

٥-ترجمة ريتشارد بيل Richard Bell عام ١٩٣٧- ١٩٣٩ في أدنبرة. كان بيل مستشرقا وقسيساً وعالما بالعربيَّة، ومُدرِّساً للعربيَّة في جامعة أدنبرة، وقد تلاعب بترتيب السور والآيات حسب هواه[٣٧] ولذا فقد عنون لترجمته بالعنوان الآتي:

The Qur'an translated with a critical rearrangement of the Surahs.

القرآن مترجماً مع إعادة ترتيب نقدية لسوره. وقد كانت هذه التَّرجمة ومقدمتها بوصفها نتيجةً لدراسته عن الإسلام التي سبقت هذه التَّرجمة وهي بعنوان:

The Origins of Islam in its Christian Invironment (أصول الإسلام في بيئته المسيحية).[٣٨]

٦-ترجمة آرثر ج. آربري Arthur J. Arberry عام ١٩٥٥. وعنوانها:

The Koran Interpreted القرآن مفسراً، والسبب في اختياره لهذا العنوان هو ما ذكره في مقدمة التَّرجمة أنه يشارك المسلمين الاعتقاد بأن القرآن فعلا لا يمكن أن يترجم بل يستحيل ذلك لأنه عمل أدبي مميز[٣٩]، ولهذا فقد وصف القرآن الكريم بأنه من أهم الآثار الأدبية في تاريخ البشرية[٤٠].كان آربري مستشرقاً إنجليزياً يعلم العربيَّة والفارسية وقد كان مدرساً للفارسية في جامعة لندن عام ١٩٤٤، وأما في عام ١٩٤٦ فقد كان مدرساً

---

35 J.M. Rodwell. ***The Qur'an***. *Translated from the Arabic*, p.x.

٣٦ لمزيد من المعلومات عن أخطاء هذه التَّرجمة التي زادت عن ٦٥ خطأ انظر المقالة الآتية:

A. R. Nykl's article. 'Notes on E.H. Palmer's *The Qur'an*', published in the ***Journal of the American Oriental Society***. 56 (1936) pp. 77-84.

٣٧ عفاف علي شكري، **حول ترجمة معاني القرآن الكريم**، ص: ٣٠.

38 Watt. ***Introduction to the Qur'an***. p.177.

39 Arberry. A. J. ***The Koran Interpreted***. (Oxford: Oxford University Press. 1998). p.xii.

40 *Ibid*., p.x.

للعربيَّة ورئيس قسم دراسات الشرق الأوسط والأدنى في الجامعة نفسها. وتعد ترجمته من أفضل الترجمات الإنجليزية للقرآن الكريم بالرغم مما فيها من أخطاء.

٧- ترجمة ن.ج.داود N.J.Dawood في لندن عام ١٩٥٦. وقد ذكر القدوي Kidwai بأن داود هو اليهودي الوحيد الذي قام بترجمة للقرآن الكريم. [٤١] وسيأتي الكلام عنها مفصلاً.

ب - الترجمات التي قام بها مسلمون:

منذ بداية هذا القرن اندفع المسلمون الغيورون على دينهم وخصوصاً الهنود منهم والذين كانوا يتقنون اللغة الإنجليزية بفعل استعمار الإنجليز لهم، اندفعوا لترجمة القرآن الكريم بهدف تعريف غير المسلمين بالإسلام الصحيح ورد الادعاءات الباطلة عليه التي حملتها الترجمات السابقة التي قام بها غير المسلمين. وكان هناك أيضاً حاجة من المسلمين الذين لا يعرفون العربيَّة لمثل هذه الترجمات. ومن أول هذه الترجمات:

١- ترجمة محمد عبد الحكيم خان Mohammad Abdul Hakim Khan عام ١٩٠٥ في باتيالا. وعنوانها: *The Holy Qur'an*، القرآن الكريم، وقد وضع بعض التعليقات المستنبطة من القرآن والسنة الصحيحة ومن التوراة والإنجيل وبعض الحقائق العلمية، وابتعد عن الأمور غير الثابتة تاريخياً.

٢- ترجمة ميرزا هيرات الدهلوي Mirza Hairat of Delhi عام ١٩١٢ في دلهي. وعنوانها: The Koran، القرآن، وقد ساعده في التأليف عدة علماء وكان الهدف الرئيس من هذه التَّرجمة الرد على المستشرقين مثل : Sale و Rodwell و Palmer و Sir W. Muir الذين افتروا على الإسلام والقرآن.

٣- ترجمة ميرزا أبو الفضل عام ١٩١٢ في الله آباد، وعنوانها:

Qur'an, Arabic Text and English Translation Arranged Chronologically with an Abstract

القرآن الكريم مترجماً إلى الإنكليزية مع النَّصّ العربي مرتباً ترتيباً زمنياً مع مقدمة.

هذه الترجمات السابقة لم تلق الرواج لأنها لم تكن لعلماء مشهورين. أما أوَّل ترجمة مهمة قام بها مسلم بريطاني فهي:

---

41 A.R. Kidwai, **Translating the Untranslatable**. p.9.

٤- ترجمة محمد مرماديوك وليم بيكتول Muhammad Marmaduke William Pickthall عام ١٩٣٠ في لندن. وعنوانها: *The Meaning of the Glorious Qur'an* معاني القرآن المجيد. ولد بيكتول عام ١٨٧٥ وكان أبوه قسيساً. عاش بيكتول يتيماً ثم تعلم وصار كاتباً وتجول في العالم الإسلامي، ثم عاد إلى لندن عام ١٩١٧ ليعلن إسلامه هناك، وسمى نفسه محمداً. وكان يصلي بالناس ويخطب بهم الجمعة في لندن. ثم عاش بيكتول ١٥ سنة في الهند وعمل رئيساً لتحرير مجلة إسلامية في كل من بومباي وحيدر آباد، وهناك بدأ بترجمة القرآن الكريم واستمر من عام ١٩١٩ حتى عام ١٩٢٨ في هذا العمل، ثم تفرغ سنتين وذهب خلالهما إلى القاهرة حيث عرض ترجمته عل مختصين وأخذ إذناً من الشؤون الدينية المصرية لإجازة ترجمته. ثُمَّ نشر ترجمته في لندن عام ١٩٣٠ ثم في نيويورك عام ١٩٣١. وتعد ترجمته من الترجمات الجيدة.

٥- ترجمة عبد الله يوسف علي Abdullah Yusuf Ali وترجمته كانت عام ١٩٣٤—١٩٣٧ في لاهور. وعنوانها: *The Holy Qur'an: Translation and Commentary* القرآن الكريم: ترجمة مع تعليقات، وتعد ترجمته من أشهر ترجمات القرآن الكريم في العالم ولم يكن يوسف علي عالماً وإنما كان موظفاً عادياً، وهو يُدرج أحياناً بعض آرائه الشخصية مثل رأيه في تعدد الزوجات والجنة والملائكة وغيرها من أمور.[42]

٦- ترجمة عبد المجيد الدريبادي Abdul Majid Daryabadi في لاهور عام ١٩٤١-١٩٥٧. وعنوانها: *The Holy Qur'an: with English Translation and Commentary*. القرآن الكريم مع ترجمة وتعليقات بالإنجليزية.

٧- ترجمة السيد أبو الأعلى المودودي Sayyid Abul A'la Mawdud'i في لاهور ١٩٦٧. *The Meaning of the Qur'an* معاني القرآن الكريم، وهي ترجمة لتفسيره بالأوردية (تفهيم القرآن) قام بترجمتها : محمد أكبر Muhammad Akbar .

٨- ترجمة محمد أسد Muhammad Asad في جبل طارق عام ١٩٨٠. وعنوانها: *The Message of The Quran* رسالة القرآن، وتعد ترجمته ترجمة جيدة لولا بعض

---

42 A.R. Kidwai, **Translating the Untranslatable**, p.4.

الآراء المخالفة لإجماع الأمة مثل مخالفته لقضية كلام عيسى عليه السلام في المهد[٤٣] وغيرها من أمور. وهو يؤكد في مقدمته على قضية مهمة وهي أن أحد أسباب عدم فهم الغربيين للإسلام وعدائهم له هو أن القرآن الكريم لم يترجم إلى لغاتهم بالأسلوب الصحيح كي يفهموه بدقة.[٤٤]

٩-ترجمة توماس إيرفينغ Thomas B. Irving الذي سمى نفسه (الحاج تعليم علي) عام ١٩٨٣ في أمريكا. وقد ولد في كندا عام ١٩١٤، وحصل على الدكتوراه في دراسات الشرق الأدنى عام ١٩٤٠، وعنوانها: *The Quran* وهي أول ترجمة بالإنكليزية يقوم بها رجل أمريكي مسلم. وقد كتب على النسخة الأولى : التَّرجمة الأمريكية الأولى، ونشرتها مؤسسة الأمانة في أمريكا عام ١٩٨٥، وأما الطبعة الثانية فقد طبعتها مكتبة مجدلاوي في عمان عام ١٩٩٢، وهي بعنوان:

The Quran, Arabic Text and English Translation، وقد حاول إيرفينغ كما ذكر في مقدمة ترجمته أن يقدم ترجمة سهلة يفهمها الشاب الأمريكي والكندي[٤٥]، إلا أن هذا التسهيل أوقعه في بعض الأخطاء.

١٠- ترجمة فضل الله نكاين Fazlollah Nikayin عام ٢٠٠١ في أمريكا. وعنوانها:

The Poetic Translation of the Quran.

وبناءً على البيبليوغرافيا (عن ترجمات القرآن الكريم) التي قامت بها مؤسسة إرسيكا IRCICA في تركيا[٤٦] فإنه يوجد ٢٩٥ ترجمة كاملة لكل أو لبعض سور القرآن الكريم باللغة الإنجليزية، ويوجد ١٣١ ترجمة غير كاملة، وهذا حتى عام ١٩٨٠. اما بعد عام ١٩٨٠ فقد وجد ١٦٤ ترجمة كاملة لكل أو لبعض سور

---

43 Muhammad Asad, ***The Message of The Quran***, (Gebralter: Dar al-Andalus, 1980), p.73, footnote 33.

44 Muhammad Asad, ***The Message of The Quran***, p.iii.

45 T.B. Irving, ***The Quran***, (India: Good word Books, 1999), p.xl.

٤٦ عصمت بينارق وخالد أرن، **البيليوغرافيا العالمية لترجمات معاني القرآن الكريم** (الترجمات المطبوعة ١٥١٥-١٩٨٠)، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، تقديم أكمل الدين إحسان أوغلو، (إستانبول: نكلر مطبعة سي، ١٤٠٦/ ١٩٨٦).

القرآن الكريم، و٩١ ترجمة غير كاملة وكل ذلك باللغة الإنجليزية[٤٧]. والترجمات الآتية هي ترجمات لم تشتهر كسابقاتها وهي:

١-ترجمة علي أحمد خان الجلنداري، عام ١٩٦٢، في لاهور.

Ali Ahmad Khan Jullundri, *Translation of the Glorious Holy Qur'an with commentary*

٢- ترجمة عبد الرحمن طارق وضياء الدين جيلاني، عام ١٩٦٦، في لاهور.

Abdur Rahman Tariq and Ziauddin Gilani, *The Holy Qur'an Rendered into English*

٣- ترجمة سيد عبد اللطيف، عام ١٩٦٩، في حيدرآباد.

Syed Abdul Latif, *Al-Qur'an: Rendered into English*

٤- ترجمة هاشم أمير علي، عام ١٩٧٤، في طوكيو.

Hashim Amir Ali, *The Message of the Qur'an Presented in Perspective*

٥- ترجمة تقي الدين الهلالي ومحمد مسلم خان، عام ١٩٧٧، في شيكاغو.

Taqui al-Din al-Hilali and MuhammadMuhsinKhan, *Explanatory English Translation of the Holy Qur'an: A Summarized Version of Ibn Kathir Supplemented by At-Tabari with Comments from Sahih al-Bukhari*

٦- ترجمة محمد أحمد مفسر، عام ١٩٧٩، في لندن.

Muhammad Ahmad Mofassir, *The Koran: The First Tafsir in English*

٧- ترجمة محمود زيد عام ١٩٨٠، في بيروت.

MahmudY.Zayid, *The Qur'an: An English Translation of the Meaning of the Qur'an* (checked and revised in collaboration with a committee of Muslim scholars).

٨- ترجمة س. م. سرور S.M.Sarwar

(*The Holy Qur'an: Arab Text and English Translation* عام ١٩٨١، في أمريكا.

٩- ترجمة أحمد علي، عام ١٩٨٤، في كراتشي.

Ahmed Ali, *Al-Qur'an: A Contemporary Translation.*

١٠- ترجمة رشيد كساب Rasheed Kassab عام ١٩٩٤.

---

[47] Halit Eren, **IRCICA'S Bibliographic Studies on Translation of the Holy Quran, in Traslations of the Holy Quran into the Languages of the Muslim People and Communities**, Proceedinds of the International conference 21-24 Muharram 1418 A.H. /18-21May 1998, Al al-Bayt University, (Mafraq, Jordan, 1999/1420), pp.26-43.

١١- ترجمة عز الدين الحايك Izzid-din al-Hayek عام ١٩٩٦ في دمشق.

١٢- ترجمة محمد محمود غالي Mahmud Ghali Muhammad، عام ١٩٩٦، في مصر

١٣- ترجمة دار البيت الصحيح للترجمة Saheeh House Translation عام ١٩٩٧، في جدة.

١٤- ترجمة محمود كامل ضاهر، عام ١٩٩٨، في بيروت.

The Holy Quran, Meanings in English, Mahmud K. Daher.

١٥- ترجمة ماجد فخري، عام ١٩٩٧ في بيروت.

Majid Fakhry *The Quran A Modern English Version.*

١٦- ترجمة أحمد زيدان، Ahmad Zaidan و دينا زيدان، Dina Zaidan وعنوانه: The Glorious Quran, Text and Translation، القرآن المجيد النَّصّ العربي مترجماً، ١٩٩٦ في القاهرة.

١٧- ترجمة م. شاكر M.H. Sahkir, وعنوانها: *The Koran,*. عام ٢٠٠٠ في الهند.

١٨- ترجمة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف في المدينة المنورة.

ومن الجدير بالذكر أن هناك ترجمات قام بها الشيعة.[٤٨]

وهناك أيضاً ترجمات قام بها القاديانيون ومن أهم ترجماتهم:

١ - ترجمة محمد علي.Muhammad Ali

٢- ترجمة سير علي، عام ١٩٥٥، في ربوة.

Sher Ali. *The Holy Quran: Arabic text with English Translation.*

٣- ترجمة خاجا كمال الدين ونظير أحمد . Kamaluddin and Nazir Ahmad

A Running Commentary of The Holy Quran التفسير المعاصر للقرآن الكريم.

لندن عام ١٣٦٨/١٩٤٨.

٤- ترجمة الحاج حافظ غلام أحمد سرور،، عام ١٩٢٠ في سنغافورة.

Al-Hajj Hafiz Ghulam Sarwar ،*Translation of the Holy Qur'an.*

٥- ترجمة ميرزا بشير أحمد بن المتنبي. Mirza Bashir Ahmad القرآن المجيد مع التَّرجمة الإنجليزية. عام ١٣٦٩/١٩٤٩، في قاديان.

---

٤٨ لمزيد من المعلومات عن ترجمات الشيعة انظر: A.R. Kidwai, **Translating the Untranslatable**, p.7.

٦- ترجمة محمد علي اللاهوري مؤسس حركة الأحمدية Muhammad Ali، The Glorious Qur'an القرآن المجيد. عام ١٣٣٥ / ١٩١٦، في لندن.

٧-ترجمة مالك غلام فريد. Malik Ghulam Farid، القرآن الكريم، التَّرجمة الإنجليزية والتفسير، عام ١٩٦٩.

٨- ترجمة سير ظفر الله خان. The Quran: Arabic text with English Translation وكتب على العنوان: القرآن: الوحي الخالد الممنوح به محمد خاتم النبيين، عام ١٩٧٠، في لندن. وللقاديانيين ترجمات أخرى.[٤٩]

وبهذه المقدمة نكون قد عرفنا القارئ بأهم الترجمات الإنجليزية للقرآن الكريم، ونبدأ بالكلام عن ترجمة ن ج داود.

وهناك ترجمات لم تلق القبول لدى المسلمين لأخطاء فكرية فيها مثل ترجمة رشاد خليفة، التي قام بها عام ١٩٧٩. وعنوانها: *The Quran : The Final Scripture(Authorised English Version)*.[٥٠]

٣. إن الكلام عن ترجمة داود ينقسم إلى ثلاثة مباحث : **المبحث الأول**: التعريف بالمترجم والتَّرجمة. **المبحث الثاني**: نقد مقدمة التَّرجمة. **المبحث الثالث**: نقد التَّرجمة نفسها وأمثلة على بعض الأخطاء فيها.

المبحث الأول: التعريف بالمترجم والتَّرجمة

١-١ المترجم : ذكر في مقدمة ترجمة القرآن التعريف الآتي بالمترجم : هو ن. ج. داود (N.J.Dawood)، عالم يهودي من العراق هاجر إلى بريطانيا عام ١٩٤٥، وتخرج في جامعة لندن. وهو مدير مؤسسة التَّرجمة الحديثة. أنشأ في لندن مؤسسة للنشر والإعلان تهتم بالطباعة العربيَّة. من كتبه المنشورة تحقيق واختصار لمقدمة ابن خلدون، وقام بترجمة العديد من الأعمال التقنية إلى اللغة العربيَّة. كتب وأذاع تعليقات في الراديو والأفلام السينمائية. أسهم في كتابة العديد من القواميس العربيَّة – الإنجليزية المتخصصة، وكتب للأطفال سلسلة كاملة وشاملة مقتبسة من كتاب ألف ليلة وليلة نشرت عام ١٩٧٨، وقام بترجمة كتاب ألف ليلة وليلة لدار بنجوين Penguin التي

---

[٤٩] لمزيد من المعلومات عن ترجمات القاديانيين انظر: المرجع السابق ص: ٧، وعفاف علي شكري، **حول ترجمة معاني القرآن الكريم**، ص:٤٤-٥٦

[50] A.R. Kidwai, **Translating the Untranslatable**, p.6.

قامت بنشر هذه التَّرجمة. ولا يوجد أية إشارة إلى دين المترجم سوى ما وجدته في مقالة قدوي Kidwai حيث يذكر أنه يهودي.

١-٢ التَّرجمة :

١-٢-١ شكلها : عنوان التَّرجمة هو *The Koran Translated with Notes* القرآن ترجمة مع تعليقات. وهذه التَّرجمة من القطع الوسط، وعدد صفحاتها ٤٤٧ صفحة. وليس فيها النَّصّ القُرآنيّ العربي.[٥١] واحتوت على مقدمة وقائمة بأهم الأحداث في حياة سيدنا محمد ﷺ، وفهرس للسور القُرآنيّة حسبما رتبها المترجم، وفهرس آخر للسور القُرآنيّة حسب ترتيبها الأصلي. وأما الطبعات الجديدة منذ عام ١٩٩٠ فقد زيد فيها فهرس للأسماء الواردة في النَّصّ.

١-٢-٢ الناشر : Penguin Books Ltd دار بنجوين المحدودة للنشر.

١-٢-٣ تاريخ النشر : نشرت التَّرجمة أول مرة عام ١٩٥٦م، ثم أعيدت طباعتها بتنقيحات جديدة عام ١٩٥٩ و ١٩٦١ و ١٩٦٤. ثم زيدت تنقيحات جديدة للمرة الثالثة عام ١٩٦٨ وأعيدت الطباعة عام ١٩٧٠ حتى ١٩٧٣. أما عام ١٩٧٤ فقد زيدت تنقيحات جديدة وأعيدت طباعتها مرتين، وأعيدت الطباعة عام ١٩٧٥ – و١٩٧٦، وفي عام ١٩٧٧ طبعت مرتين، وأعيدت طباعتها في عام ١٩٧٨. والطبعة التي اعتمدت عليها في هذه الدراسة هي نسخة عام ١٩٧٨، أي أن هذه التَّرجمة طبعت خمس عشرة مرة حتى عام ١٩٧٨، مما يدل على رواجها وخصوصاً أن دار بنجوين لها فروع في كل من بريطانيا، وأمريكا، ونيوزيلاندا، وأستراليا. وقد أعيدت طباعتها منذ عام ١٩٩٠ مرتبة حسب ترتيب القرآن الصحيح. والنسخة الأخرى المرتبة التي اعتمدت عليها أيضاً طبعت عام ١٩٩٣. وكتب على غلاف هذه النسخة: بيع من هذه التَّرجمة في العالم أكثر من مليون نسخة.

١-٣ مضمون التَّرجمة : تعد ترجمة داود من نوع التَّرجمة المعنويَّة للقرآن الكريم، وقد صدر المترجم ترجمته بمقدمة كتبها في لندن عام ١٩٦٨.

وتتضمن المقدمة ثلاثة أمور رئيسة :

---

٥١ احتوت بعض الطبعات الحديثة على النَّصّ القُرآنيّ.

١-٣-١ القرآن الكريم ومصدريته، ومضمونه : يذكر المترجم أن المسلمين يؤمنون بأنَّ القرآن الكريم[٥٢] كتاب الله المقدس المعجز، أوحي إلى محمد ﷺ بواسطة الملك جبريل عليه السلام. ثم ذكر أهم المحاور التي يدور الكلام حولها في القرآن الكريم مثل أركان الإيمان كالتوحيد، ونبذ عبادة غير الله تعالى، والدعوة للأخلاق. وذكر كذلك أركان الإسلام. ولكن موقف المترجم من مصدرية القرآن الكريم الإلهية كان سلبياً، فهو لم يعترف بها وترك أمر الحكم فيها للقارئ الذكي غير المتحيز. وسنناقش هذا الأمر لاحقاً. وقد ذكر المؤلف عبارات توحي بمدح للقرآن الكريم إلا أنها مبطنة بعدم الاعتراف بمصدره الإلهي فقال : " باعتقادي أن القرآن ليس فقط أعظم كتاب من تراث كتب الأنبياء بل هو عمل أدبي من الطراز الأول، "[٥٣] وقال أيضاً : " إن القرآن هو أول وأفضل عمل في النثر العربي الكلاسيكي."[٥٤] وقد تطرق المترجم في مقدمته للكلام عن كيفية نزول وجمع القرآن الكريم، وعن سبب تعدد القراءات، وعن الأحرف المقطعة. وقد ذكر المترجم بعض المعلومات الخاطئة عنها، والتي سنناقشها لاحقاً.

١-٣-٢ نبوة محمد ﷺ ونبذة عن سيرته :

يذكر المترجم مختصراً عن سيرة الرسول ﷺ من مولده وحتى وفاته. وقد زود القارئ في بداية التَّرجمة بجدول زمني عن أهم الأحداث في حياة الرسول ﷺ. وتكلم في مقدمته عن بدء الوحي إلى الرسول ﷺ، وأن المسلمين يعتبرون رسالته الرسالة الخاتمة والمصححة والناسخة للرسالات السابقة اليهودية والنَّصّرانية. وهو كيهودي لا يعترف بنبوة محمد ﷺ، فهو يتكلم عن المسلمين بضمير الغائب مثل قوله : يؤمن المسلمون، أو يعترف المسلمون. وقد زعم بأن سبب عدم تفصيله في الكلام عن الرسول ﷺ ومصادره اللاهوتية هو أن هذا الموضوع خلافي، فهو يقول : " لم أتناول [في هذه المقدمة]، مواضيع مختلف عليها مثل طبيعة نبوة محمد ﷺ ومصادره

---

٥٢ الألفاظ التي تدل على تكريم وتقديس هي من كاتب هذه المقالة ، وليست من المترجم.

53 N.J.Dawood, **The Koran Translated with Notes**. (London,1978), p.11. (hereafter Dawood, The Koran Translated)

54 *Ibid*., p.9.

اللاهوتية"[٥٥]، وترك الحكم على نبوة محمد ﷺ للقارئ كما فعل عند كلامه عن القرآن الكريم. ومما زعمه المترجم أن النبي ﷺ أنكر أن يكون قادراً على فعل المعجزات،[٥٦] فهو يردد ما يردده المستشرقون دائماً في هذا الأمر كي ينفوا وقوع معجزات من النبي ﷺمثل الإسراء والمعراج وغيرهما.

١-٣-٣ عمله في التَّرجمة :

يدعي المترجم بأنه بذل جهداً كبيراً في هذه التَّرجمة، وأن هدفه هو تقديم ترجمة إنجليزية واضحة للقارئ المعاصر، وخصوصاً في ترجمة المصطلحات، لذلك فهو ينتقد الترجمات السابقة للقرآن بأنها قد "فشلت في نقل معاني القرآن وجلالة بلاغة النَّصّ الأصلي وذلك لأنها أخضعت نفسها لترجمة المصطلحات ترجمة حرفية صارمة."[٥٧]

وقد استعان بعدة تفاسير مهمة مثل تفسير الزمخشري والبيضاوي والجلالين، حتى يعطي المعنى الأقرب لرأيه عند تعدد الاحتمالات. وزود ترجمته بحواش وتعليقات إيضاحية منعاً لإطالة التَّرجمة وتحويلها إلى تفسير. إلا أن المترجم قام بإساءة كبيرة عندما دمج بين الآيات القُرآنيّة ولم يفصل بينها في التَّرجمة، وكذلك في تغييره لترتيب سور القرآن الكريم، فاخترع ترتيباً ما أنزل الله به من سلطان. وسنناقش هذا الأمر لاحقاً بالتفصيل.

المبحث الثاني: نقد مقدمة التَّرجمة

٢-١ القرآن الكريم ومصدريته : إن اعتراف المترجم بأن القرآن الكريم هو أعظم كتاب وعمل في النثر العربي الكلاسيكي، وأنه من أعظم كتب الأنبياء عليهم السلام، لهو في الحقيقة ذم بثوب المدح، لأنه كلام أراد به غير ظاهره، لأنه أوحى بذلك للقارئ أن القرآن الكريم عمل بشري وليس ربانياً، وهذا النوع من الذم هو من أسوأ أساليب الذم. وإذا كان فعلاً يعتقد بأن القرآن الكريم عمل أدبي من الطراز الأول فكيف يسمح لنفسه أن يغير في ترتيبه ويتلاعب فيه تقديماً وتأخيراً في سوره، ودمجاً بين آياته ؟.

ترك المترجم أمر الحكم على ربانية القرآن الكريم للقارئ، فكيف يمكن للقارئ العادي غير المتحيز أن يحكم على مصدرية القرآن الكريم الربانية، وهو لا يعرف شيئاً

---

55 *Ibid.*. p.12.

56 *Ibid.*.

57 *Ibid.*.p.10.

عن الإسلام ولا عن القرآن ولا عن سيرة الرسول ﷺ، بل إن الكاتب زود القارئ وأعطاه في بداية التَّرجمة معلومات مشوهة عن سيرة الرسول ﷺ بأنه أجلى اليهود من ديارهم وقتلهم من غير أن يوضح للقارئ الأسباب التاريخية الموجبة لذلك القتل أو الإجلاء، وسنوضح هذا الأمر لاحقاً. ولم يترك المترجم بتقديم ترجمته بهذه المعلومات المشوهة مجالاً للقارئ العادي إلا أن ينفر من القرآن الكريم وممن أوحي إليه. إن المترجم أراد التشويه المتعمد تحت غطاء دعوى الحياد وعدم التحيز.

٢-٢ نبوة محمد عليه الصلاة والسلام : يقول المترجم في آخر مقدمته : " حاولت أن أحصر نفسي في مقدمة تمهيدية مختصرة وواضحة عن أصل القرآن وكيفية حفظه (كتابة وحفظاً) من غير أن أتناول موضوعات مختلف فيها مثل طبيعة نبوة محمد ومصادره اللاهوتية. الذي يهمنا هنا هو القرآن نفسه ونترك الحكم للقارئ الذكي الذي سيقرأ متحررا عن أفكار مسبقة وبدون تحيز فكري، لذلك فالقارئ سيكوّن فكرة لنفسه عن القرآن. "[58]

نستنبط من هذا النَّصّ ما يأتي :

أولا: أكد لنا المترجم أنه تحاشى تأكيد طبيعة نبوة محمد ﷺ الإلهية والعالمية لمجرد وجود من ينكر هذه النبوة. فجعل أهم محورين وهما طبيعة النبوة والوحي مشكوكاً فيهما، مما يعطي القارئ شعوراً قوياً بأن محمداً ﷺ مختلف في نبوته، فهو كيهودي يريد تشكيك القارئ الغربي بنبوة محمد ﷺ بهذه الطريقة.

٢- مما أكد لنا تزييف المترجم زعمه أنه لن يتكلم عن مصادر الرسول ﷺ اللاهوتية مع أنه قال في بداية المقدمة : " اكتسب محمد شهرة بصدقه وحكمته، وتأثر بالتعاليم اليهودية والنَّصّرانية،[59]. وكذلك تأثر محمد بالحنيفية التي تأثرت أيضاً باليهودية والنَّصّرانية، وقد أحال المترجم القارئ في مرات عديدة ليقارن النَّصّ القُرآنيّ المترجم بالتوارة والإنجيل، وصرح في بعض المرات بأن النَّصّ مأخوذ مباشرة عن التوارة أو اللغة العبرية، وذلك عندما تكلم عن كلمتي الحي والقيوم في سورة

---

58 *Ibid.*, p12.

59 *Ibid.*, p.9.

البقرة.[٦٠] كل ذلك ليوحي زيفاً للقارئ بأن القرآن أخذ عن التوارة والأنجيل، من غير أن يثبت ذلك بأي دليل علمي مقبول.

أما الرد على هذا الزعم الباطل باختصار فإن القرآن نفسه يؤكد أن رسالة النبي ﷺ مكملة لرسالات إخوانه الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وأن مضمون القرآن مصدق لما قبله من التوارة والإنجيل، وهذا التشابه بين القرآن الكريم وبين التوارة والإنجيل هو أحد الأدلة على نبوة رسول الله ﷺ، لأن المعلومات الدقيقة الموجودة في القرآن عن أهل الكتاب عندما تصدر من أمي لم يقرأ ولم يكتب في حياته، ولم يثبت لدينا أنه تعلم عند أحد من الناس ولا من أهل الكتاب، فتعين إذاً أن يكون مصدر الرسول هو الوحي الإلهي. أضف إلى ذلك فإن نقاط الاختلاف بين القرآن وبين العهدين القديم والجديد لدليل ساطع كما يقول موريس بوكاي Maurice Buccaille – على أن محمداً ﷺ لم يعتمد على التوارة والإنجيل،[٦١] وإنما الذي علمه هو العليم الخبير جل وعلا.

٢-٣ عرض المترجم حقائق تاريخية ناقصة ومشوهة عن الرسول ﷺ :

صدر داود ترجمته بجدول يحتوي على أهم الأحداث في حياة محمد ﷺ منذ ولادته وحتى وفاته، ولكنه ضمنها المعلومات التالية بقصد التشويه :

أ-" في سنة ٦٢٦م طرد محمد قبيلة بني النضير اليهودية من أرضهم.

ب- في سنة ٦٢٧م غزا محمد قبيلة بني قريظة اليهودية وقطع رأس ثمانمائة رجل ما عدا واحداً نجا من القتل لأنه شجب اليهودية. أما النساء والأولاد فقد بيعوا عبيدا.[٦٢]

ج- في سنة ٦٢٩م أخضع محمد يهود خيبر للسيف بعد قتالهم. "[٦٣]

قد ادعى المترجم في مقدمته الحياد كما ذكرنا سابقاً، فأين الحياد في عرض هذه المعلومات المشوهة لحياة سيدنا محمد ﷺ ؟ إن اليهود قد استحقوا عقوبتي الإجلاء أو القتل بناءً على خياناتهم للعهود وتحريضهم القبائل العربيَّة لمحو الإسلام والمسلمين ونبي

---

60 *Ibid*., p.360. " حيث قال في الحاشية: أخذت هاتان الكلمتان مباشرة من اللغة العبرية *Hai we Qayyam*."

61 Maurice Buccaille. ***The Bible the Qura'n and Science***. (Tripoli, 1987). p.269.

٦٢ في طبعة عام ١٩٩٣ من ترجمة داود ص: ٧، لا نجده يذكر أنه قطع رأس ثمانمائة منهم.

63 Dawood, ***The Koran Translated*** , pp.13-14

الإسلام ﷺ. قد ادعى داود الحيادية سابقاً في موضوع نبوة محمد ﷺ، ثم كشف لنا عن حقد دفين ضده، مما يؤكد لنا أن المترجم هو أبعد شخص عن الحيادية، وأقرب شخص إلى تشويه الحقائق. فكان الحري به أن يذكر سبب إجلاء اليهود وقتلهم بدلا من عرضها بهذه الطريقة. وكذلك فإن تصدير ترجمة القرآن الكريم بمثل هذه المعلومات تنفر القارئ غير المسلم من الإسلام والنبي ﷺلأنها وضعت مبتورة عن سياقها التاريخي الصحيح. وعمل هذا المترجم يؤكد لنا على حرمة قيام غير المسلمين بترجمة القرآن الكريم، وعلى ضرورة أن يقوموا هم بالتَّرجمة ولا مانع من أن يستشيروا أهل اللغة الأصليين.

٢-٤ كيفية الوحي إلى النبي ﷺ: قال داود عن كيفية بدء الوحي إلى النبي ﷺ : " بناءً على كتب الأحاديث الإسلامية فإنها تذكر أنه في حوالي عام ٦١٠م، وبينما كان محمد ﷺ نائماً أو في غشية أتى إليه الملك جبريل وقال له : اقرأ. فأجاب محمد ﷺ ماذا أقرأ ؟ سأله ثلاث مرات فرد عليه الملك (اقرأ باسم ربك الذي خلق...) الآيات. ثم استيقظ وهذه الكلمات مكتوبة في قلبه. "[٦٤]

فبعد الرجوع إلى كتب الصحاح والسنن المعتمدة لم نجد أي مرجع يقول إن الوحي بدأ والرسول ﷺ نائم أو في غشية، وإن طرق الوحي إلى النبيﷺ كانت بطريقتين ولا يوجد من ضمنها المنام، وإن كانت رؤيا الأنبياء بمثابة الوحي. أما نزول القرآن الكريم فإنه قطعاً لم ينزل على رسول الله ﷺ وهو نائم، وإنما نزل بالطريقة الأولى من طُرُق الوحي وهما :

١- أن يأتي مثل صلصلة الجرس، فينفصل عن النبي ﷺ وقد وعى ما قال، وهذه الحالة كانت الأشد على النبي ﷺ، ولهذا قال تعالى : ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيْلاً﴾.[٦٥]

٢- أن يأتيه على صورة رجل فيكلمه. وقد كان أكثر ما يأتي سيدنا جبريل عليه السلام على صورة الصحابي دحية الكلبي. فالوحي القُرآنيّ كان ينزل على النبي ﷺ

---

64 *Ibid.*, p.9.

٦٥ سورة المزمل: ٥.

دائماً بالصورة الأولى يقظة، وبهذا يبطل قول المترجم السابق،[٦٦] ونستدل بذلك أيضاً على أن المترجم لا علم له بعلوم القرآن الكريم مما أثر قطعاً في ترجمته وإدراكه واستيعابه للنص المقدس.

٢-٥ تغيير ترتيب سور المصحف : إن التلاعب بترتيب السور القُرآنيّة خلافاً لما أجمع عليه المسلمون في الدنيا كلها (منذ أربعة عشر قرناً) وأولهم أصحاب رسول الله ﷺ لهو أمر خطير جداً. وترتيب سور المصحف على الأرجح توقيفي وهذا مارجحه العلماء المحققون كالبيهقي، وأبي بكر الأنباري، والكرماني في البرهان، وابن حجر والسيوطي وغيرهم،[٦٧] لذلك قال السيوطي : " كان القرآن على عهد النبي محمد ﷺ مرتباً سوره وآياته على هذا الترتيب...".[٦٨] فقد قام المترجم بتغيير عشوائي لسور القرآن الكريم، وقد تأسف المترجم لأنَّ الذين جمعوا القرآن في مصحف لم يراعوا الترتيب الزمني لنزول القرآن، وأشار إلى محاولات بعض المستشرقين لإعادة ترتيبه حسب تاريخ نزوله مثل محاولة:

Noldeke و Grimme و Bell وRodwedl، وقد علل المترجم سبب عدم اتباعه لترتيب السور المعهود لدى المسلمين بقوله :

" لقد تركت الترتيب المعروف والمتبع للسور القُرآنيّة في هذه التَّرجمة، وبدأت بالسور التوراتية والشعرية، وانتهيت بالسور الأطول فالأطول، التي تركز على

---

٦٦ دلت الروايات التي تكلمت عن نزول الوحي على رسول اللهظ أنه كان يقظاً غير نائم فهذا جبريل قد غطى النبي حتى بلغ منه الجهد مما يدل على أنه كان مستيقظاً غير نائم. ولمزيد من المعلومات عن كيفية بدء الوحي إلى النبي ظ أنظر أحمد بن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** (القاهرة، ١٤١٦هـ /١٩٩٦)، ط ١، كتاب بدء الوحي، الباب ٣، الحديث رقم٣، ج١، ص:٦٨.

٦٧ مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، ص: ١٤٢-١٤٥. ولمزيد من المعلومات عن كون ترتيب المصحف توقيفيًا وأنه يجب الالتزام به لإجماع الصحابة على ذلك أنظر: **مقدمتان في علوم القرآن، مقدمة ابن عطية**، ومقدمة كتاب المباني، تحقيق جفري آرثر وتصويب عبدالله إسماعيل الصاوي، (القاهرة، ١٩٧٢)، ص: ٤١-٤٢ ؛ وانظر كذلك محمد محمد أبو شهبة، **المدخل لدراسة القرآن الكريم** (القاهرة ١٩٧٢)، ص:٣٣٣.

٦٨ مناع القطان، مباحث، ص: ١٤٤-١٤٥.

موضوع بعينه وباختصار : فإن الترتيب الجديد يأخذ بعين الاعتبار القارئ المبتدئ والذي بدوره ينفر من سور تتناول موضوعات عادية بسيطة مثل البقرة والنساء".[٦٩]

وأقول رادّاً على هذا التبرير لتغيير ترتيب المصحف الشريف: إن ترتيب القرآن الكريم كما هو الآن هو ترتيب من النبي ﷺ بوحي من الله تعالى على الأرجح كما ذكرنا. لذلك فإن ترتيب السور له حكم ومقاصد كثيرة، ومن هنا تكلم علماء التفسير عن قضية التناسب بين الآيات والسور، وها هو تفسير نظم الدرر في تناسب الآي والسور لإبراهيم بن عمر الرباط البقاعي[٧٠] لدليل واضح على ذلك، فقد بيَّن علاقة كل سورة من السور بما قبلها وما بعدها، وقد برهن علماء اللغة والتفسير على أن ترتيب القرآن كما هو الآن فيه ترابط رائع بسوره وآياته، فكلها مترابطة مع بعضها البعض كالعقد الفريد، فلو أنك أردت نزع لؤلؤة أو جوهرة من هذا العقد لانفرط العقد كله.

إن علم التَّرجمة بشكل عام يعلمنا أنه لا يجوز لأي مترجم بأي صورة من الصور أن يتلاعب بأي نص يترجمه تقديماً أو تأخيراً، لأن هذا يخرج التَّرجمة عن وظيفتها الأصلية، ثم إنه يؤدي إلى تغيير جذري في معنى النَّصّ وفي مراد الكاتب الأصلي للنص. فلو أننا مثلا قمنا بترجمة قصيدة " بانت سعاد"، للشاعر كعب بن زهير فوضعنا مقدمتها في آخرها وآخرها أول القصيدة، لتغيرت تلك القصيدة قطعاً وفقدت رونقها، بل إن تغيير كلمة واحدة في الأبيات الشعرية يفقدها المعنى الذي أراده الشاعر. فعندما أراد أحد

---

[٦٩] Dawood. *The Koran Translated* . p.11. وكما أشرت سابقاً فإن الطبعات منذ عام ١٩٩٠ رتبت حسب ترتيب القرآن الصحيح، وقد وضع المترجم الملاحظة الآتية في بداية التَّرجمة المرتبة ترتيباً صحيحاً: "**ملاحظة لعامة القراء**: لابد للقارئ أن يأخذ بعين الاعتبار أن ترتيب السور بالشكل المعهود [الذي عند المسلمين] وكما هو متبع في هذه التَّرجمة، ليس أساسياً في فهم النَّصّ القُرآنيّ. فالذين يطلعون على القرآن لأول مرة ينصحون بأن يبدؤوا بقراءة السور القصيرة والشعرية كتلك التي تصف يوم القيامة أو الجنة والنار مثل سورة التكوير والرحمن، والسور التي تتضمن مواضيع توراتية وإنجيلية مثل سورة مريم وسورة يوسف، وهذه السور في النِّصف الثاني من القرآن. يقرؤونها قبل قراءة السور الطويلة والمعقدة في النِّصّف الأول من القرآن والتي تتطلب من القارئ معرفة مسبقة بالحوادث التي جرت في بداية الإسلام، وذلك مثل سورة البقرة والمائدة".

Dawood. *The Koran Translated*, (London: Penguin Books, 1993), p.5.

[٧٠] إبراهيم بن عمر الرباط البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآي والسور، (حيدرآباد، ١٣٩٨هـ/١٩٦٩م)، ط ١.

الشعراء أن يضع عنواناً لقصيدته قال (حوارية مع الفقر) ولم يقل :(عن الفقر) لأن كلمة (مع) تفيد حضور الفقر وهذا ما أراده الشاعر، وأما كلمة (عن) فتفيد أن الفقر غائب وغير حاضر، وهذا المعنى الأخير لم يرده الشاعر قطعاً. إذا كنا نتكلم عن الدقة المتناهية في معنى كلمة أو عبارة أو عنوان وضعه بشر وأنه لا يجوز لنا التلاعب فيه، فكيف يكون الأمر لو تكلمنا عن كتاب الله تعالى الذي تحتوي جُمله وكلماته وحروفه على أسرار كثيرة. فكيف يسمح أحد لنفسه بمجرد التفكير في تغيير ترتيبه ؟.

وعندما فتشت عن السبب الرئيس الذي دعا المترجم لتغيير الترتيب وجدت أنه يتعلل بأنه بدأ بسور توراتية وشعرية، وقوله أيضاً : إن القارئ الحالي ينفر من الترتيب المتبع لدى المسلمين لأنه يبدأ بأمور عادية ودنيوية وبسطية مثل البقرة والنساء.

لقد كشفت عبارات المترجم نفسيته المختبئة وراء هذه الكلمات، وأستطيع أن أقول : إن المترجم قام بترجمة للقرآن الكريم ولكن في الحقيقة والواقع : أن ترجمته للقرآن الكريم هي التي قرأت نفسية هذا المترجم، فقدمت لنا تصوره هو عن القرآن.

إن العبارات الماضية تكشف وبوضوح أن المترجم يريد أن يقول : إن سورة الزلزلة، والانفطار، والتكوير، والإنسان، والرحمن، والعاديات وغيرها التي صدر بها ترجمته، إن هذه السور مشابهة في مضمونها للتوراة والإنجيل، لذلك فقد أحال القارئ في سورة الرحمن لمقارنتها مع المزمور رقم ١٣٦ من التوارة. ويريد أن يقول أيضاً : إن هذه السور هي شعر في معانيها وقوافيها، وهي تصف الأمور بشاعرية بعيدة عن الواقع.

لقد أخَّر السور الطوال كالبقرة والنساء بدعوى أن القارئ ينفر منها، وفي الحقيقة إنه هو الذي ينفر منها لأنها تفضح أهل الكتاب واليهود خصوصاً الذين حرفوا كتب الله تعالى. وهاتان السورتان تحتويان على قوانين عظيمة تأمر بالعدل والإحسان. وأما سورة النساء فهي تكرم المرأة فتسمي سورة كاملة باسمها، وتبين كيف كرم الإسلام المرأة وأعطاها حقوقها كاملة بعد أن كانت مسلوبة منها. وكأني بالمترجم أراد إبعاد القارئ عن هذه الواقعية الموجودة في القرآن الكريم فكأنه لا علاقة للقرآن بالواقع، بل هو كتاب يعالج قضايا شعرية ويحلق بالصياغة اللغويَّة غير الواقعية مثل الزلزلة والانفطار والتكوير... وإذا تكلم القرآن عن حقائق فهي حقائق مأخوذة عن التوارة أو الإنجيل كما في سورة مريم ويوسف.

وأما تذرعه بأن : " الترتيب يأخذ بعين الاعتبار القارئ المبتدئ " فالرد عليه واضح وهو أن ترجمة أي نص من النّصّوص الأدبية ناهيك عن نص مقدس كالقرآن الكريم لا يمكن أن يقال فيه إنه يراعى في ترجمته القارئ المبتدئ فيتلاعب المترجم فيه ويعبث. فالقرآن الكريم أصلاً لا يترجم للمبتدئين، وإنما تترجم معانيه ترجمة صحيحة سليمة من غير تحريف أو تبديل، ويراعى في المستوى كل القراء المبتدئين منهم وغير المبتدئين.

إن القرآن الكريم ذلك النّصّ الإلهي المقدس المعجز في نظمه، لا يمكن أن يغير في حرف من حروفه تقديماً أو تأخيراً، فكيف لو غُيرت سوره كلها ؟؟؟؟ وذلك بحجج واهية كخيط العنكبوت مثل الحجج السابقة. فما هذا العمل إلا إفساد بدعوى الإصلاح، ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهَمْ لاَ تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ. أَلاَ إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لاَ يَشْعُرُونَ﴾.[٧١]

٢-٦ الأحرف المقطعة في بدايات السور مثل ألم، ون~، وص~ وغيرها:

يقول المترجم عنها : " هناك نظريات وآراء عديدة من قبل العلماء المسلمين والغربيين لتفسير هذه الأحرف، بيد أنه لا يوجد أي تفسير مرض لها، لأنه لا يعرف أحد معناها، والمفسرون التقليديون يهملون تفسيرها بقولهم : اللهً أعلم بمرادها."[٧٢] هذا الكلام لا أساس له من الصحة، فقد اهتم علماء التفسير قديماً وحديثاً بتفسير معاني الحروف المقطعة، كالطبري (٣١٠هـ/٩٢٢م)،[٧٣] والزمخشري[٧٤] والبيضاوي(٦٨٥هـ/١٢٨٦م)،[٧٥] وقد أوصلها محمد الطاهر بن عاشور إلى واحد وعشرين قولاً بعد استخلاصها وحذف متداخلها وتوحيد متشاكلها،[٧٦] وأبدع في

---

٧١ البقرة: ١١-١٢.

72 Dawood. *The Koran Translated* . p.11.

٧٣ محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان في تأويل آي القرآن** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢)، ج: ١، ص: ١١٥-١٢٨

٧٤ محمود بن عمر الزمخشري، **الكشاف** (إيران: مكتبة الإعلام الإسلامي بقم، ١٤١٤هـ/١٩٩٣ م)، ج:١، ص:١٩-٣١.

٧٥ محيي الدين شيخ زادة، **حاشية على تفسير البيضاوي** (ديار بكر، تركيا: المكتبة الإسلامية، د. ت)، ج:١، ص:٥٥-٧٢.

٧٦ محمد الطاهر بن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير** (تونس: الدار التونسية للنشر، د.ا ت)، ج:١، ص:٢٠٧، وانظر كذلك فضل حسن عباس وسناء فضل عباس، **إعجاز القرآن الكريم** (عمان: دار الفرقان ، ١٩٩١)، ط١، ص: ١٣٣.

الكلام عنها الإمام بديع الزمان سعيد النورسي (١٣٧٩هـ/١٩٦٠م).[٧٧] فقول المترجم بأن المفسرين التقليديين يهملون تفسيرها قول باطل لا أساس له من الصحة، فهذا الإمام الطبري ذكر أكثر من عشرة أقوال في تفسيرها. وينم قول المترجم هذا عن جهل كبير بكتب التفسير.

وأما الأعجب من هذا فقوله :" إنه لا يوجد أي تفسير مرض لها، لأنه لا يعرف أحد معناها"، فبالرجوع إلى تفاسير العلماء السابقين القدماء والمحدثين منهم وجدنا معاني مرضية ومعقولة منها : أن الهدف من(ألَم والَمر وغيرها) ومن التهجي بالتقطيع هو التلميح إلى إراءة مادة الصنعة، كإلقاء القلم والقرطاس لمن يعارضك في الكتابة، كأن القرآن يقول:

أيها المعاندون المدعون أنكم أمراء الكلام، هذه المادة التي بين أيديكم هي التي أصنع فيها ما أصنع[٧٨] فاصنعوا من هذه الحروف كلاما معجزاً، وإنكم لن تستطيعوا أبدا. فتبين لنا مما سبق أن المترجم ليس دقيقاً في معلوماته، وأنه يتبع هواه في قبول الآراء وموازنتها، وكأنه يريد أن يقول للقارئ إن النَّصّ القُرآنيّ يلفه الغموض والشاعرية وعدم الواقعية.

٢-٧ جمع القرآن الكريم : ومن الأخطاء التي وقع فيها المترجم قوله عن جمع القرآن الكريم : " انتهى جمع القرآن الكريم في عهد الخليفة الثاني عمر".[٧٩]

---

٧٧ سعيد النورسي، **المقالات، ترجمة محمد زاهد الملازكردي** (بيروت، ١٤٠٦/١٩٨٥) ط١، ص: ٤٣٨-٤٣٩ ، ٤٧٨ ؛ وسعيد النورسي،المكتوبات، **ترجمة محمد زاهد الملازكردي** (بيروت: دار الآفاق الجديدة ، ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥ م) ط١،ص: ٥٠٨-٥٠٩. سعيد النورسي، **إشارات الإعجاز** (بيروت: مؤسسة الخدمات الطباعية، ١٣٩٤/ ١٩٧٤)، ص:٣١ -٣٥. وعبد الله عبد الرحمن الخطيب، "الإمام النورسي ووجوه الإعجاز القُرآنيّ عنده"، جامعة آل البيت، المنارة، المجلد ٥، العدد٢، ٢٠٠٠، ص: ٣٢١-٣٢٥.

٧٨ سعيد النورسي، **إشارات الإعجاز**، ص:٣٣ ؛ وقارن بالزمخشري، **الكشاف**، تحقيق مصطفى أحمد، ج:١، ص:٢٧و٣٠.

79 Dawood, *The Koran Translated*, p.10

إن هذا خطأ واضح لأن الجمع الأول للقرآن الكريم في مصحف انتهى منه الصحابة أيام أبي بكر الصديق رضي الله عنه.[٨٠]

٢-٨ سبب تعدد القراءات :

ومن الأخطاء التي وقع فيها المترجم في مقدمته رأيه في سبب تعدد القراءات، فهو يرى أن ذلك يرجع إلى سبب كتابة القرآن في عهد عثمان بالخط الكوفي الذي لم يكن منقطاً ولا مشكولاً، فهذا برأيه كان السبب لوجود قراءات متعددة ومعتبرة وصحيحة عند المسلمين.[٨١] لا شك أن هذا الكلام غير صحيح في سبب وجود وتعدد القراءات القُرآنيّة، فكما نعلم في علم القراءات أن القراءة المعتبرة عند المسلمين هي القراءة التي سمعها الصحابة الكرام من النبي ﷺ ونقلت إلينا بطريق التواتر ثم وافقت الرسم العثماني. فالقراءات موجودة قبل وجود مصحف عثمان، وهي منقولة إلينا عن النبي صلى الله عليه وسلم نقلاً متواتراً،[٨٢] ومنها ما ليس متواتراً، فاستنتاج المترجم السابق عن سبب تعدد القراءات لا أساس له من الصحة.

المبحث الثالث: نقد التَّرجمة نفسها وأمثلة على بعض الأخطاء فيها

ليس القصد من هذه الدراسة إعطاء إحصاء مفصل لكل أخطاء داود في ترجمته، وإنما الغرض هو إعطاء بعض الأمثلة وذلك كي يتنبه القارئ ويأخذ حذره عند قراءتها.

فمما يؤخذ على المترجم أنه انتقد الترجمات السابقة بأنها وقعت في حرفية التَّرجمة دون مراعاة المعنى الحقيقي لبعض المصطلحات، ولكن المترجم لم يأتِ بمثال واحد يوضح فيه هذا الأمر، وإضافة إلى ذلك فقد أخطأ في ترجمة مصطلحات عديدة كما سنبين بالأمثلة.

---

٨٠ انظر صبحي الصالح، **مباحث في علوم القرآن** (بيروت، ١٩٧٢)، ط٧، ص:٧٤-٧٨، وقارن كذلك بابن الجزري محمد بن محمد الدمشقي، **النشر في القراءات العشر**، تحقيق علي محمد الصباغ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٨٠هـ/١٩٦١م)، ج:١، ص: ٧، وغانم قدوري، **رسم المصحف دراسة لغوية تاريخية** (بغداد، ١٤٢٠هـ/١٩٨٢م)، ط١، ص: ١٠٠-١٠٦.

81 Dawood. *The Koran Translated*. p.10.

٨٢ قارن بابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج:١، ص:٧-٩.

وقد ادعى كذلك أن ترجمته أفضل وأحسن من الترجمات الأخرى، إلا أنه في الواقع ارتكب أخطاء كثيرة لا تقل عن أخطاء غيره، وبعضها يفوق أخطاء غيره كتلاعبه بترتيب السور القُرآنيّة، وكدمجه بين الآيات القُرآنيّة عند التَّرجمة. ولإيضاح بعض هذه الأخطاء أتيت بالأمثلة التالية :

المثال الأول

يحيل المترجم القارئ عدة مرات لمقارنة بعض النَّصّوص القُرآنيّة المترجمة بنصوص معينة من التوارة والإنجيل بهدف إثبات التماثل بين النَّصّين مما يدل أن اللاحق وهو القرآن الكريم أخذ ونقل من السابق وهما التوارة والإنجيل،[٨٣] وقد ألمحت سابقاً إلى بطلان هذه الفكرة التي تهدف إلى نقض نبوة محمد ﷺ.

وقد طلب المترجم من القارئ في سورة الرحمن أن يقارنها بالمزمور ١٣٦ من التوارة، حتى يقارن بين التكرار الموجود في نص المزمور ١٣٦ وهو : (لأن رحمته إلى الأبد تدوم) التي كررت ٢٦ مرة، وبين قوله تعالى في سورة الرحمن : ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ التي ذكرت في السورة ٣١ مرة.

فالمترجم يرى أن هناك تماثلاً بين النَّصّ القُرآنيّ والنَّصّ التوراتي من حيث المعنى ومن حيث التكرار نفسه. إلا أنه بعد تدقيق النَّصّين والمقارنة بينهما يجد المرء أن الإيقاع الموسيقي في النَّصّ القُرآنيّ عالٍ ومؤثر جداً، بينما لا نجد مثل ذلك في النَّصّ التوراتي.

وأسلوب الآية القُرآنيّة استفهامي، بينما أسلوب النَّصّ التوراتي توكيدي.

والتكرار في الآيات القُرآنيّة السابقة ظاهري ولكنه في الحقيقة لا تكرار فيها لأن كل نغمة في كل آية تختلف عما سبقها من الأنغام فلا تكرار.[٨٤] وأما النَّصّ التوراتي فإن هناك شيئاً واحداً يؤكد ويكرر. هذا فيما يتعلق بمقارنة ظاهرة لهذه الآية القُرآنيّة والنَّصّ التوراتي، وأما فيما يتعلق بمضمون السورة القُرآنيّة (الرحمن) والمزمور ١٣٦ فهناك اختلافات جذرية بينهما، فالنَّصّ القُرآنيّ معجز، وهو أيضاً متنوع، لأن هذه

---

٨٣ انظر الصفحات والتعليقات الآتية من ترجمة داود: ص:١٩، تعليق: ١، وص: ٤٩، تعليق: ٢، وص: ٩٢، تعليق: ١، وص: ٣٣٠، تعليق: ١، وص ٢٣١، تعليق: ١.

٨٤ انظر مقالة أحمد حسن فرحات، "تأملات في سورة الرحمن"، **الأحمدية**، العدد الثالث، محرم ١٤٢٠هـ/ إبريل ١٩٩٩، ص: ٢١-٥١.

السورة تناولت مقاصد القرآن الأربعة الرئيسة وهي الألوهية، والنبوة، والحشر، والعدالة الإلهية. والإله المتكلم فيها هو رب العالمين، وهو رب الإنس والجن، ورب السموات والأرض، وخالق الجنة والنار.

وأما النَّصّ التوراتي في المزمور ١٣٦ فليس معجزاً في نظمه وإن كان فيه معان عالية وحقة، إلا أنه سرد تاريخي، والإله الذي يتكلم فيه هو إله خاص لبني إسرائيل. فأين التشابه بين النَّصّين ؟ وهل يا ترى ذاك النظم العالي المعجز (القرآن الكريم) أخذ من ذاك النظم العادي (التوارة)؟ وصدق الله حيث قال : ﴿لِسَانُ الذيْ يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِيْنٌ﴾.٨٥

فما دام أن محمداً ﷺ لم يقرأ ولم يكتب وأثير حوله كل هذه الشبهات فكيف لو أنه كان يقرأ ويكتب؟ قال الله تعالى : ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلاَ تَخُطُّهُ بِيَمِيْنِكَ إِذاً لاَرْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾.٨٦

المثال الثاني

قال تعالى : ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ﴾٨٧ ترجمها داود بقوله :٨٨

His throne is as vast as the heavens and the earth

لقد ترجم داود كلمة كرسي بـ"throne". إن كلمة كرسي في اللغة الإنجليزية لها عدة معان منها:throne وa footstool و chair، وغالباً ما تستعمل بمعنى throne عندما تأتي مقيدة بالملك فتقول في ترجمة كرسي الملك : royal throne،٨٩ ولكن بالرغم من إمكانية ترجمة كلمة كرسي بـ throne إلا أنه لا يصح ترجمتها في هذه الآية بالذات بكلمة throne، بل تترك الكلمة كما هي ويوضع لها شرح مفصل في الحاشية. وذلك لأن الكرسي هو اسم لعالم من العوالم المحيطة بالسموات السبع،

---

٨٥ النحل:١٠٣.

٨٦ العنكبوت: ٤٨.

٨٧ البقرة: ٢٥٥.

88 Dawood, *The Koran Translated* , p.316.

89 Hans Wehr, *Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. By J.Milton Cowan. (New York. 1976), p820.

وهناك عالم آخر اسمه العرش محيط بالكرسي كما ورد عن النبي ﷺ، وإن نسبة وسعة الكرسي للعرش كحلقة ملقاة في فلاة، فالعرش محيط بالكرسي، والكرسي محيط بالسموات السبع والأرض. وعندما تترجم كلمة العرش في القرآن الكريم فإنها تترجم عادة بكلمة throne كما في السور والآيات الآتية مثلاً :

الأعراف : آية ٥٤، والتوبة : آية ١٢٩، ويونس : آية ٣، والإسراء : آية ٤٢.

فحتى لا تلتبس ترجمة كلمة عرش بترجمة كلمة كرسي كان من اللازم التفريق بينهما بأن تترجم كلمة عرش بـــ throne، وأما كرسي فمن الخطأ ترجمتها بالكلمة نفسها بل يستعاض عنها بكلمة أخرى مناسبة، وذلك بترك كلمة كرسي كما هي بالعربيَّة وبحروف لاتينية، ويوضع لها شرح مفصل في الحاشية.

وبالرجوع إلى تراجم عديدة وجدت أنهم يقعون في الخطأ نفسه إلاَّ في ترجمة خان والهلالي، فإنهما فرقا بين كلمتي العرش والكرسي وشرحا في الحاشية ذلك، ووضعا في النَّصّ المترجم كلمة كرسي بعينها، وهذه برأيي هي الطريقة الفضلى في ترجمة هذه الكلمة وما شابهها. فقد قال خان والهلالي في التَّرجمة:٩٠

"extends over the heavens and the earth. ٩١ His *Kursi* "

وأما غيره فلم يكن دقيقاً فترجم كلمة الكرسي بـــ Throne، وذلك كما في ترجمة بيكتول وعبدالله يوسف علي، أما الأول فقد قال: ٩٢

"His throne includeth the heavens and the earth"

وأما الثاني فقد قال:٩٣

" His throne doth extend over the heavens and earth"

---

90 M.Hilali and M.Khan. ***Interpretation of the Meanings of the Noble Qurran***, (Riyadh,1995) , p.96.

91 The *Kursi* literally is footstool or chair or a throne. In the Qur'an, it means a world that surrounds our universe. Our universe compared to **Kursi** is nothing but like a ring thrown out upon space of the desert. The *Kursi* compared to the 'Arsh is nothing but like a ring thrown out upon space of the desert.

92 M.M.Pickthall. ***The Meaning of the Holy Quran***, (London,1996), p.57.

93 A. Yusuf Ali , ***the Holy Quran***, p.103

المثال الثالث

في قوله تعالى : ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللهِ﴾[٩٤]، لم يترجم داود كلمة (إن) التي بمعنى Verily أو Surely بل قال :[٩٥]

"Safa and Marwa are Beacons of Allah."

وهذا الحرف المشبه بالفعل (إن) يجب ترجمته ولا يجوز إغفاله أبداً، ولذلك فإن مترجمين آخرين قد قاموا بترجمة هذا الحرف مثلما فعل المترجم ماجد فخري فقال:

"Surely Safa and Marwa are Beacons of Allah."[96]

فهذه التَّرجمة تدلنا على ضرورة ذكر هذا الحرف وعدم إغفاله.

المثال الرابع

في قوله تعالى : ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَرْجِعُونَ﴾[٩٧]، ترك داود ترجمة الفاء التعليلية في (فهم) وقال :[٩٨]

Deaf, dumb and blind they shall never return to the path"."

والصواب ترجمتها كما في خان والهلالي:[٩٩]

"They are deaf, dumb,and blind, so they return not(to the Right path)."

وقد ترجمها كذلك بشكل صحيح المستشرق آربري فقال:

" Deaf, dumb,and blind, so they shall not return" [100]

---

٩٤ البقرة: ١٥٨.

95 Dawood. *The Koran Translated*, p.348

96 Majid Fakhry, *The Quran A Modern English Version*. (Reading: Garnet Publising Limited, 1998). p.19.

٩٧ البقرة: ١٨.

98 .Dawood, *The Koran Translated*, p.335

99 M. Hilali and M. Khan , *Interpretation of the meaning of the Noble Quran* . p.22

100 Arthur J. Arberry, *The Koran Interpreted*, (Oxford: Oxford University Press, 1998), p.3.

المثال الخامس

عندما ترجم داود آية الوضوء في قوله تعالى : ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الكَعْبَيْنِ﴾١٠١، قال:١٠٢

" And wipe your heads and your feet to the ankles." يعني : امسحوا رؤوسكم وأرجلكم، وهذه ترجمة خاطئة لأن الرجل تُغسل ولا تمسح. وإذا ترجمنا كلمة أرجلكم بقراءة كسر لامها فهوعلى أساس أن الكسر فيها تابع لرؤوسكم في الجر لفظاً، ومنصوب محلاً عطفاً على الأيدي، لذا فلا يصح ترجمتها بمسح الأرجل أبدا. وهذا الأمر يجب أن يوضح للقارئ لأن القارئ يفهم من ترجمة داود أن المصلي إذا قام إلى الصلاة فإنه يمسح رجليه مع رأسه عند الوضوء. وقد وقع في الخطأ نفسه كل من المترجم ماجد فخري وآربري ورودويل وشاكر. فقد قال ماجد فخري:

"And wipe your heads and your feet up to the ankles." 103

يعني: امسحوا رؤوسكم وأرجلكم، وهذا خطأ.

والصواب ما فعله المترجمون التالون الذين وضعوا في التَّرجمة كلمة واغسلوا أرجلكم: أما يوسف علي فقد قال:١٠٤

" Rub your heads(with water) and (wash) your feet to the ankles".

وأما Pickthall فقال:١٠٥

" Lightly rub your heads and (wash) your feet up to the ankles ".

وأما الهلالي وخان فقالا :١٠٦

Rub (by passing wet hands over) your heads and (wash) your feet up to the ankles.

فهؤلاء الثلاثة قد أصابوا في تفسير الآية وترجمتها.

---

١٠١ المائدة: ٦.

102 Dawood. *the Koran Translated*. p.488

103 Majid Fakhry. *The Quran A Modern English Version*. p.68.

104 A.Yusuf Ali. *the Holy Quran*. p.242

105 M.M.Pickthall. *The meaning of the Holy Quran*. p..

106 M.Hilali and M. Khan. *Interpretation of the Meanings of the Noble Quran*. p.212

المثال السادس

ونجد كذلك أن داود ومترجمين آخرين قد أخطؤوا عندما ترجموا قوله تعالى في نفس الآية السابقة: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾[١٠٧]، فالآية تعني أنه إذا أصاب الإنسان جنابة بسبب الجماع أوغيره فإن عليه أن يتطهر بالاغتسال، إلا أن ترجمة داود قالت: [١٠٨]

"If you are polluted cleanse yourselves".

وهي تعني: "وإذا تلوثتم أو تدنستم فنظفوا أنفسكم". وهذه التَّرجمة خاطئة لأن الجنابة ليست بمعنى تلوثتم، وليست فاطهروا بمعنى تنظفوا فقط، بل المعنى الصحيح هو : إذا أصابتكم جنابة بسبب الجماع أوغيره فتطهروا بالاغتسال.

وقد وقع في الخطأ نفسه كل من آربري،[١٠٩] وماجد فخري[١١٠] وشاكر.[١١١]

أما الترجمات الصحيحة فقد كانت لكل من خان، والهلالي، ولعبد الله يوسف علي، أما الخان والهلالي فقالا:

If you are in a state of *janaba* (i.e.had a sexual discourse), purify yourselves (bathe your whole body".[112]

وأما عبد الله يوسف علي فقال:

If you are in a state of ceremonial impurity(which arises from sex pollution) bathe your whole body ".[113]

هذه بعض الأمثلة التي أخطأ في ترجمتها داود، وكما ذكرت سابقاً فليس الغرض هو إحصاء كل الأمثلة، وإنما إعطاء القارئ نماذج من هذه الأخطاء حتى يعلم قيمة هذه التَّرجمة، وحتى يعلم أن العمل الفردي معرض للخطأ الكثير، ولهذا كان واجباً

---

[١٠٧] المائدة: ٦.

[108] Dawood, ***the Koran Translated***. p.488.

[109] p.100. Arthur J. Arberry. ***The Koran Interpreted***.

[110] Majid Fakhry, ***The Quran A Modern English Version***. p.68.

[111] M.H. Sahkir, ***The Koran***, (New Delhi: Goodword Books, 2000), p.66.

[112] M.Hilali and M. Khan. ***Interpretation of the Meanings of the Noble Quran***. p.212.

[113] A.Yusuf Ali, ***the Holy Quran***. p.242.

على العلماء المسلمين وبمساعدة حكامهم ومؤسساتهم أن يقوموا بترجمات جماعية وليس فردية للقرآن الكريم ولشتى لغات العالم.

نتائج البحث والخاتمة

لقد كشفت لنا ترجمة داود عن الأمور الآتية:

- أنه شوّه وقائع وأحداثاً عديدة، كما فعل في سيرة الرسول ﷺ.

- إن أكبر تشويه في ترجمة داود هو التلاعب بترتيب السور، وهذا يفقد القرآن الكريم وحدته وانسجامه وتناغمه، وكذلك أساء في دمجه بين الآيات عند ترجمتها.

- زعم بأنه يكتب للقارئ المبتدئ، وهذا زعم خاطئ وغير معتبر ولا مبرر له.

- أعطى للقارئ انطباعاً بأن القرآن أخذ من التوراة والإنجيل، وذلك بالمقارنات العديدة التي كان يحيل القارئ إليها لهذا الهدف. وهذا الأسلوب غير المباشر من الطعن والتزييف هو أخطر بكثير من الطعن الصريح والمباشر.

- إن الأخطاء العديدة التي وقع فيها سواء عن تاريخ جمع القرآن الكريم، أو عن أسباب تعدد القراءات، أو عن كيفية الوحي إلى النبي ﷺ، أو عن رأيه في معاني الأحرف المقطعة، ينم عن ضعف شديد في المعلومات، مما أثر على ترجمته سلباً.

- إن داود استطاع أن يضع ترجمة سهلة في أسلوبها إلا أنه لم يستطع فهم معاني بعض الآيات فلم يترجم بعضها بدقة، وأخطأ في ترجمة بعضها.

إن ترجمة داود يجب فضحها وتعريتها ومنعها من التداول للأسباب السابقة، لذا فقد قامت الرقابة المصرية أخيراً بمنع تداول عدة كتب منها هذه التَّرجمة. ونرجو أن تتتابع دول العالم الإسلامي في منع هذه التَّرجمة وكل ترجمة وكتاب يسيء ويشوِّه حقائق الإسلام، وإننا نهيب بالعلماء المسلمين ومؤسساتهم أن يتولوا بأنفسهم مهمة التَّرجمة، وألاَّ تصدر أي ترجمة بأي لغة في العالم إلا تحت إشرافهم.

وتبقى خدمة القرآن الكريم وتفسيره وترجمته ونشر أنواره وتعاليمه السامية إلى كل لغات العالم مهمة عظيمة وأمانة جليلة لايقوم بها إلاَّ ذوو العلم والتقى

من الربانيين، وهذه المهمة داخلة في صلب الدعوة إلى الله تعالى التي مدح الله القائمين بها فقال: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَولاً مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللهِ وَعَمِلَ صَالِحَاً وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ﴾[١١٤]، والحاجة اليوم ماسة أكثر من أي وقت مضى إلى القيام بترجمات لتفسير القرآن الكريم إلى لغات العالم كلها وخصوصاً إلى اللغة الإنجليزية العالمية، لأن الترجمات الفاسدة منتشرة بكثرة، وهي تسيء إلى لإسلام، فَدَرْءاً لهذه المفسدة لاَ بُدَّ من شحذ الهمم العالية لتقوم بهذه المهمة خدمة لكتاب الله ولهذا الدين الحنيف. فاللهم وفقنا لنشر الخير وخدمة كتابك، والعمل الدؤوب على نشر دينك الذي ارتضيته لعبادك.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

---

١١٤ فصلت: ٣٣.

بلادُ السُّودان الغربيّ والأوسط في المصادر الإسلاميَّة

حسن أحمد إبراهيم*

روَّجت مجموعة من المستشرقين حتى بداية الستينيات من القرن الماضي مقولة مفادها أنَّ التاريخ نتاج للكلمة المكتوبة فقط، وبناءً على هذا الفهم القاصر، ولما حسبوه ندرة بل وانعدام للمصادر المكتوبة[1] فيما سمّوه إفريقيا جنوب الصحراء [2]، فقد زعم أولئك المستشرقون بأن ذلك الجزء من العالم لم يكن له تاريخ يستحق المعرفة أو الدراسة قبل اتصاله بأوروبا في أواخر القرن التاسع عشر.ولعل أهم من تبنَّى هذا الموقف الفيلسوف الألماني هيجل (١٧٧٠-١٨٠٣) الذي أطلق زعمه المشهور بأن

* أستاذ التاريخ ورئيس قسم التاريخ والحضارة، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

١ على الرغم من توفر بعض المصادر عن تاريخ إفريقيا عامة فإنها قليلة بالمقارنة مع أوروبا وآسيا، خاصة تلك الخاصة بإفريقيا جنوب الصحراء. ولهذا فإن تاريخها وحضارتها كانتا عموماً نتاج الكلمة المنطوقة التي لم تكن وسيلة للتخاطب فقط بل كانت طريقة مهمة للحفاظ على تجارب الأسلاف وحضارتهم. ومن هنا فإن الروايات الشفوية تشكل مصدراً مهماً للتعرف على تلك الحضارات. لمعرفة أهمية هذا المصدر انظر:
Curtin, P.D. "**Recent Trends in African Historiography and their Contribution to History**", in Ki-zerbo, J. (editor): **General History of Africa**, Vol. I (Unesco 1981), PP. 60-61.

٢ اعترض بعض العلماء والمؤرخين الأفارقة خاصة على مصطلح إفريقيا شمال وجنوب الصحراء وغيره من المصطلحات التي ابتدعها المستشرقون في دراساتهم للتاريخ الإفريقي. انظر على سبيل المثال: عز الدين موسى، **الإسلام وإفريقيا في العرب وإفريقيا** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ١٩٨٧) ص٦٧-١٨٣.

إفريقيا قارة غير تاريخية، وأنّ سكانها الزنوج غير قادرين على التطور والتعلم[٣]. وسار لاحقاً في الاتجاه نفسه المؤرخ البريطاني هوك تريفور روبر الذي زعم في سلسلة محاضرات ألقاها عام ١٩٦١ بجامعة أكسفورد بأن تاريخ أوروبا هو التاريخ العالمي الوحيد المفيد والذي يستحق الإشادة والاعتبار.[٤]

ومن هنا شاع الزعم بأنّ إفريقيا "السوداء" عاشت في عزلة تامة وظلام دامس، وبالتالي لم تسهم البتة في إثراء الحضارة الإنسانية، بل ومثلت هذه القارة في الخرائط القديمة بفضاء واسع كتب عليه (هنا مرتع السود) رمزاً للهمجية والتوحش. وحتى المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي الذي عرف بموضوعيته، فلم يضمِّن في موسوعاته التسع المشهورة عن تاريخ وإسهامات الحضارات العالمية أي ذكر لإفريقيا "السوداء" في هذا المجال.[٥]

غير أنَّ دراسات علمية أخرى تبنتها مجموعة مرموقة من العلماء الأفارقة - خاصة مصنفات اليونسكو الثمانية بعنوان: تاريخ إفريقيا العام[٦] - دحضت هذه المزاعم مبينة أنها نتاج للغرض والجهل. فبها أراد أولئك المستشرقون الترويج لما سموه (مسئولية الرجل الأبيض) نحو الشعوب المتخلفة، وبذلك تبرير الهيمنة والسيطرة الأوروبيَّة على شعوب العالم الثالث عامة والأفارقة خاصة الذين قسمت قارتهم عَقِبَ مؤتمر برلين (١٨٨٤-١٨٨٥) تقسيماً عشوائياً بين الدول الاستعمارية. وأهم من ذلك جهلهم التام بإفريقيا حتَّى القرن السادس عشر، وحتى عندما اتصلوا بها حينئذٍ فقد اقتصر ذلك على سواحلها و لم يتعداه إلى معرفة المجتمعات في دواخل القارة.

---

٣ هيجل، **محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ**، ترجمة: إمام عبد الفتاح (ط٣، ١٩٨٣) ج١/ ٥٩، ١٧٢-١٨٣.

٤ لنص فرضية هذا المؤرخ ، انظر:
Fage. J. D. "**the Development of African historiography**" in **Ki-Zerbo**. J (editor): General History of Africa, Vol. I (Unisco 1981). P.31.

5 Toynbee Arnold: **A Study of History**, 9Vol. (London: 1939-61).

٦ تغطي هذه المصنفات الثمانية التي صدرت بالإنجليزية وترجمت إلى الفرنسية والعربية، تاريخ إفريقيا حتَّى القرن العشرين، وهدفها الرئيسي إعادة كتابة تاريخ إفريقيا من وجهة نظر إفريقية، أو ما يعبر عنه بالإنجليزية:
Recovery, reconstruction or decolonization of African history.

ولعل أهم مظاهر هذا الجهل هو عدم إدراك أوروبا حينئذ للمصادر العربية الفريدة والمهمّة التي دوّنها الرحالة والجغرافيون العرب والمسلمون عن ما سموه (بلاد السودان)[٧]، ذلك المصطلح الذي استوحوه من لون بشرة السكان، وليميزوها عن شمال إفريقيا التي سموها (بلاد البيضان). وبلاد السودان تشمل حزام السافانا الذي يتوسط الصحراء في الشمال والمناطق الاستوائية في الجنوب، ويمتدّ من الخليج الأطلسي غرباً وحتى البحر الأحمر شرقاً.

وقد قسم الباحثون بلاد السودان إلى ثلاثة أقاليم رئيسة: السودان الغربي الذي يشمل حوض السنغال وجامبيا، وبوركينا فاسو، والنيجر الأوسط، ثم السودان الأوسط الذي يشمل المناطق المحيطة ببحيرة تشاد (من شرقي نهر النيجر حتى الحدود الغربية للسودان الشرقي)، وأخيراً السودان الشرقي الذي يشمل سودان وادي النيل والساحل الإفريقي الشرقي.[٨]

ويطلق أحياناً مصطلح أواسط أو غربي إفريقيا ليشمل كلاً من السودان الغربي والأوسط.

أدّى الإسلام إلى ثورة كبرى في المعلومات عن إفريقيا عامة وجنوب الصحراء خاصة خلال الفترة من القرن السَّابع حتى القرن الخامس عشر، والتي يطلق عليها أحياناً عهد المعلومات الإسلامي أو عهد المصادر العربية في إفريقيا.

ويمكن تتبع هذه المصادر حسب ترادفها حيث إنها تكون سلسلة تكاد تكون متصلة الحلقات[٩]. ويقسم المؤرخون فترة الثماني قرون هذه إلى عهدين: عهد

---

٧ تتبنى جامعة بيرجن بالنرويج مشروعاً مهمّاً تحت إشراف جون هنويك (John Hunwik)، وشون أوفاهي (R. S O'Fahey)، بالتعاون مع عدد من العلماء من تسعة مجلدات تحت عنوان: الأدب العربي عن إفريقيا، يصدر عن مطبعة برل بلادين في هولندا. على أنَّ هذا المشروع يحتوي أيضاً على شيء من الأدب الإسلامي عن إفريقيا الذي صدر بلغات أخرى. وقد ظهر حتَّى الآن مجلدان من هذه السلسلة هما:

R. S. O'Fahey: **Arabic Literature of Africa**, Vol. 1, **the Writings of Eartern Sudanic Africa to 1900** (E. J. Brill, Leiden, 1993), and J. O. Hunwik" **Artabic Literature of Africa**, Vol. 2, **the Writings of Ceneral Sudanic Africa** (E. J. Brill, Leiden 1995).

٨ عبد الصمد عبد الله، "فجر الإسلام في غرب إفريقيا"، **مجلة التجديد**، السنة السادسة، العدد السادس، أغسطس ١٩٩٩، ص١٢٧-١٢٨.

٩ جمال زكريا، **الأصول التاريخية للعلاقات العربيَّة الإفريقية** (القاهرة: ١٩٩٦) ص٢٤. بجانب هذا المؤلف هناك دراسات أخرى متعددة بالعربية عن المصادر العربيَّة عن إفريقيا جنوب الصحراء. مثلاً: عبد الجليل التميمي = =

المعلومات الإسلامي الأول من منتصف القرن السابع حتى منتصف القرن الحادي عشر، والثاني الذي امتد حتى القرن الخامس عشر.[١٠]

لم تكن مصر وبلاد المغرب والسودان محور اهتمام العالم الإسلامي خلال العهد الأول، ولذلك لم تنل اهتماماً كبيراً من المؤرخين العرب المسلمين كالطبري (ت ٣١٠/ ٩٢٣) في موسوعته تاريخ الرسل والملوك، والبلاذري (ت ٢٧٩/٨٩٢) في أنساب الأشراف. ولكن يجب أن يستثنى من ذلك خليفة بن خياط في طبقاته والبلاذري في فتوح البلدان، وابن عبد الحكم (ت ٢٥٧/٨٧١) في فتوح مصر والمغرب، كما ظهر لاحقاً مصنف الكندي (ت ٣٥٠/٩٦١) ولاة مصر وقضاتها. على أنَّ هذه الموسوعات الإخبارية تحدثت عن مصر وبلاد المغرب، ولكنها لم تشمل شيئاً يذكر عن إفريقيا جنوب الصحراء. غير أنَّ الجغرافيين العرب أولَوا منذ القرن التاسع اهتماماً خاصًّا بإفريقيا جنوب الصحراء بدرجات متفاوتة. فهناك ابن الحسن المسعودي (ت ٣٤٦/٩٥٦) في سفره مروج الذهب ومعادن الجوهر، الذي انتهى من تصنيفه عام ٩٤٧، وقد أفاض في الحديث عن شعوب الزنج، وإن لم يتحدث عن اتصالات مباشرة معهم.

وهناك ابن خرداذبة (ت ٢٥٠/٨٦٤) في المسالك والممالك، واليعقوبي (ت ٢٨٣ /٨٩٨) في تاريخ اليعقوبي، وابن حوقل (ت ٣٨٧/٩٨٨) في سفره الأرض، والبيروني (ت ٤٤٠/١٠٤٨) في سفره الآثار الباقية في القرون الخالية الذي اهتم فيه كثيراً بالساحل الشرقي لإفريقيا. ويسترعي انتباهنا أيضاً مصنفا ابن الفقيه الهمداني (ت أواخر القرن الثالث الهجري/أوائل العاشر الميلادي)، والجغرافي الفارسي أبو علي ابن رسته المرقمان على التوالي كتاب البلدان والعلق النفيس، واللذان أوردا بصفة خاصة

= **الروابط الثقافية المتبادلة بين تونس وليبيا ووسط وغرب إفريقيا** (تونس: المنظمة العربيَّة للتربية والثقافة والعلوم. ودام كاني، "مصادر الاتصالات الفكرية والثقافية بين شمال إفريقيا ووسط السودان بين سنة ٧٠٠و ١٧٠٠ مع إشارة خاصة إلى كانم ــ برنو وأرض الهوسا"، **مجلة البحوث التاريخية**، السنة الثالثة، العدد الأول، ١٩٨١، التي يصدرها مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، طرابلس ليبيا. و عبد الرحمن زكي، "المراجع العربيَّة للتاريخ الإسلامي في غرب إفريقيا"، **المجلة المصرية للدراسات التاريخية**، ١٩٦٧-١٩٧٨.

١٠ لدراسة جيدة عن دور المصادر العربيَّة في إثراء الدراسات التاريخية، انظر مقال: J. D. Fage بالإنجليزية الوارد في الهامش الرابع، ص٢٥-٤٣.

إشارات متعددة عن مملكة غانا وغناها بالذهب[١١]. وكان كل من الفلكي الفزاري والجغرافي الخوارزمي (ت ٩٧٦/٣٦٦) قد زارا من قبل مملكة غانا في منتصف القرن الثامن ومنتصف القرن التاسع على التوالي، ووصفاها في كتاباتهم بـــ (أرض الذهب). بل إنَّ الخوارزمي حدد موقعها في خريطته التي نقلها عن بطليموس، وتحدث عن ثراء ملوكها وازدهار عاصمتها كومبي صالح، كما أشار إلى علوّ مكانة المسلمين فيها حيث احتلوا مناصب رفيعة كالوزراء والكتّاب.[١٢]

ويتميز العهد الإسلامي الثاني بوفرة وتنوع ومصداقية المعلومات العربية عن إفريقيا "السوداء". فمن المؤرخين الإخباريين في تلك الفترة ابن الأثير (ت ١٢٣٣/٦٢٠) في كتابه الكامل، وابن خلدون (ت ١٤٠٦/٨٠٨) في سفريه الخالدين المقدمة وكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر الذي يعدّ مرجعاً أساسياً لإمبراطورية مالي، وعلاقة الأفارقة مع شعوب البحر الأبيض المتوسط.

أما مصنفات الجغرافيين العرب في تلك الفترة[١٣] فمن أهمها المغرب في ذكر بلاد إفريقيا والمغرب، والمسالك والممالك للبكري (١٠٢٩-١٠٩٤) فضلاً عن مسالك الأمصار للعمري، وتحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار الذي سجل كاتبه ابن بطوطة (١٣٠٤-١٣٦٩) فيه مشاهداته في رحلاته الثلاث التي استغرقت ثلاثين عاماً. وكانت آخرها إلى مملكة مالي في عهد سليمان أخي سلطانها المشهور منسا موسى[١٤]، حيث تحدث ابن بطوطة عن عادات وأحوال أهالي تلك المنطقة، وعن مدنها المهمّة كجن وتنبكتو...

---

١١ انظر: ص٩-١٠.

١٢ جمال زكريا، **الأصول التاريخية**، ص٤٢-٤٣.

١٣ من الجغرافيين العرب الذين كتبوا عن إفريقيا في أواخر القرن العاشر الميلادي محمد التاريخي الأندلسي المتوفّى عام ٩٧٣، والذي كان سفره وصف إفريقيا والمغرب مصدراً مهمّاً اعتمد عليه البكري في مصنفه الفريد: **المُغْرب في ذكر بلاد إفريقيا والمَغْرب.**

١٤ انظر: ص١٠-١١.

أما الإدريسي (١١٠٠-١١٦٦) فلعله كان أهم الجغرافيين العرب الذين كتبوا عن بلاد السودان في القرن الثاني عشر، وذلك في مصنفه المشهور: نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، الذي أعده عام ١١٥٤، وخريطته المشهورة للعالم في بلاط الملك روجر الثاني أحد ملوك النورمان وبناءً على طلبه.[١٥]

قلّت المصادر العربية الخارجية عن أفرقيا بطريقة ملحوظة منذ القرن الخامس عشر الذي شهد بدوره انحساراً واضحاً في نفوذ المسلمين سياسياً وثقافياً في العالم أجمع. ولكن هذا لا يعني أنها قد نضبت تماماً، بل إنّ الجغرافيين العرب كتبوا بعض المصنفات المهمّة عن دواخل إفريقيا. وقد ظهر في حوالي منتصف القرن السادس عشر سفر مثير للجدل يتحدث عن وصف إفريقيا لمؤلفه الحسن بن محمد الوزان (١٤٩٤-١٥٥٢) المعروف عند الغربيين بليو الإفريقي. على أنَّ بعض المصادر الأوروبيّة قد دأبت على اعتبار هذا الجغرافي من مصنفي الفرنجة لأن كتابه لم يصلنا بالعربية، وإنما باللغة الإيطالية التي أجادها المؤلف وكتب بها كتابه هذا. لكننا نميل إلى اعتبار هذا المصنف إسهاماً عربيّاً مهمّاً في إثراء المعرفة بإفريقيا، لأن الوزان ولد في غرناطة الإسلامية وكان عربي النشأة، حيث نشأ في شمال إفريقيا، كما تجول في المناطق الإفريقية التي تحدث عنها في كتابه أثناء وجوده في فاس، وقبل أن يقيم لفترة طويلة من حياته في روما التي غادرها على كل حال في أواخر حياته إلى تونس، كما عاد إلى الدين الإسلامي الذي كان قد ارتدَّ عنه إلى المسيحية، ثم إنّه من الثابت أنه كتب مصنفه بالإيطالية اعتماداً على مذكرات دونها بالعربية عن رحلاته في إفريقيا، فضلاً عن أَنَّ بعض الدارسين يرى أَنَّ النسخة الإيطالية ترجمة لأصل عربي فقط. وهكذا فإن سفر وصف إفريقيا مجهود عربي في المقام الأول قدم إفريقيا لأوروبا فأفادها كثيراً في حركة كشوفها الجغرافية اللاحقة[١٦]. وفي هذا المقام لا بُدَّ أن نذكر المصنَّف المشهور باسم المحيط لمؤلِّفه الملاح العربي المسلم أحمد بن ماجد بـــ (أسد البحار) الذي قاد المكتشف البرتغالي فاسكو دي غاما إلى الهند.

---

١٥ أقام الإدريسي في صقلية منذ عام ١١٣٨ وحتى وفاته في سنة ١١٦٦. وقد استنكر عليه بعض المسلمين البقاء في "دار الكفر" والتعاون مع ملكها.

١٦ ترجمت النسخة الإيطالية لكتاب الوزان، بلغات أوروبية متعددة كاللاتينية والفرنسية والإنجليزية.

ومن أهم الرحالة العرب الشيخ محمد بن عمر التونسي الذي جاب في مطلع القرن التاسع عشر أصقاع دارفور ووداي لمدة عشر سنوات (١٨٠٣-١٨١٣)[١٧]، حيث دوّن نتائج رحلته هذه في القاهرة في مصنَّف: عنوانه تشحيذ الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان. وهذا السفر يمدنا بمعلومات أولية عن الأحوال الأنثوجرافية والثقافية والسياسية في بلاد دارفور ووداي والياجرمي والممالك الإسلاميَّة الأخرى فيهما وحولهما.[١٨]

وفي مقابل انحسار الأدب العربي الخارجي عن إفريقيا منذ القرن الخامس عشر ظهر أدب عربي معتبر كتبه مؤرخون أفارقة مسلمون عن مجتمعاتهم خاصة في غرب وشرق إفريقيا وسودان ووادي النيل. وهكذا فإن الصوت الإفريقي قد دوّن لأول مرة باللغة العربية، ومن ثَمَّ باللغات الإفريقية كالهوسا والسواحلي التي استخدمت بدورها الحرف العربي. فهناك على سبيل المثال مصنَّف الفقيه محمد نور بن ضيف الله الموسوم "كتاب الطبقات في خصوص الأولياء والصالحين والعلماء والشعراء في السودان" الذي حققه يوسف فضل حسن، ومخطوطة كاتب الشونة في تاريخ السلطة السنارية والإدارة المصرية (في سودان ووداي النيل) والتي حققها كل من الراحلين مكي الطيب شبيكة والشاطر البصيلي عبد الجليل.

على أَنَّ من أهم ما يعبِّر عن الصوت الإفريقي تاريخا تنبكتو اللذان صدرا في القرن السادس عشر عن عالِمين إفريقيين، ومن هذا المركز الإسلامي الإفريقي المرموق: تاريخ الفتاش في أخبار الجيوش وأكابر الناس، لمؤلفه محمود الحاج المتوكل الكعتي، وتاريخ السودان للعلاَّمة عبد الله عبد الرحمن السعدي اللذين كانا شاهدي عيان

---

١٧ لم يسافر التونسي على ما يبدو لتلك الأصقاع حبّاً في أدب الرحلات أو للعلم والدراسة، وإنما ليلحق بأبيه الذي ارتحل إلى سنار ومنها إلى دارفور، ومن قبله جده سليمان إلى سنار. هذا وقد صاهرت أسرة التونسي أهالي دارفور، وأصبحت لها مكانة سياسية ودينية واجتماعية مرموقة، الأمر الذي ساعده كثيراً في كتابة مصنفه.

١٨ بدأ التونسي رحلته إلى دارفور عام ١٨٠٣ فعاش فيها سبع سنوات ونصف غادرها بعدها إلى وداي حيث بقي فيها ثمانية عشر شهراً، ومنها عاد إلى تونس التي بلغها حوالي ١٨١٣. وبعدئذٍ سافر التونسي إلى مصر حيث التحق بخدمة جيش محمد علي في وظيفة واعظ في إحدى فرق المشاة التي حاربت في بلاد المورة باليونان. وعندما عاد إلى تونس سنة ١٨٣٢ اشتغل بتنقيح كتب الطبّ المترجمة إلى العربيَّة.

لأحداث شاهداها وخبرات عاشاها. وقد تميز هذان التاريخان عما سبقهما من مؤلفات الأفارقة المسلمين بالعربية كموسوعتي كانو وكلوا بأنهما لم يقتصرا على رصد تحليلي دقيق لأحداث زمانهما، بل شملا تاريخ المنطقة من قبل. ومن غرب إفريقيا ظهرت المصنفات الدينية والفقهية للعالم التنبكتي المشهور أحمد بابا (ت١٦٢٧) خاصة موسوعته الضخمة في التراجم المسماة نيل الابتهاج بتطريز الديباج، بينما ظهر في منطقة صاي تاريخ صاي لمؤلفه ابن إدوارد والذي لم يصلنا منه إلا ملخص وجيز عن محتوياته كتبه بوبا هاما. ومن تنبكتو انتشرت كتابة هذه التواريخ جنوباً وغرباً خاصة منذ القرن الثامن عشر. فكان كتاب الغنجة الذي صدر عام ١٧٥٢ عن مملكة الغنجة اعتماداً على الروايات الشفوية، وفتح الصخر ١٨٠٥ الذي كتبه البارتلي وأعده للنشر جون هنوك. ويجب أن لا ننسى في هذا المقام المؤلفات الكثر للشيخ عثمان دان فوديو وأخيه عبد الله وابنه محمد بيلو.[١٩]

ونظراً لأصالة وتفرد التاريخين فقد يكون من المناسب أن نستطرد قليلاً في الحديث عن مؤلفيهما ومحتواهما. فالسعدي عالم إفريقي مسلم ينحدر من سلالة سودانية ارستقراطية تمتّ إلى أصول مغربية، ولد في سنة ١٥٥٦ في تنبكتو وترعرع فيها. وقد تقلد عدداً من الوظائف المهمّة، ومارس مهامًّا سياسية في بعض ممالك غرب إفريقيا، وقد أرّخ السعدي في سفره تاريخ السودان لمملكتي غانا ومالي في السودان الغربي، ولكنه تخصص في سلطنة سنغاي الإسلاميَّة على عهد سلاطينها العظام من أسرة أسكيا، فاهتم بوصف مجالس العلم في مدنها كجن، وأشار إلى مشاهير العلماء آنئذ. ويروى أَنَّ كاتباً مجهولاً ولد في تنبكتو عام ١٧٥١ أتمَّ هذا السفر إلى الغزو المراكشيّ لسنغاي في مصنف آخر بعنوان تذكرة النسيان في أخبار ملوك السودان.[٢٠]

---

١٩ نتج عن جهاد الشيخ عثمان فوديو إقامة الخلافة الصكتية في بلاد الهوسا (شمال نيجريا) عام ١٨١٠ التي ورثها عنه أحفاده حتّى سقوطها على يد الغزاة الإنجليز عام ١٩٠٢. وقد ألّف عثمان دان فوديو وأحفاده خاصة أخوه عبد الله وابنه محمد بيلو عدداً كبيراً من الكتب والمخطوطات التي عالجت مسائل فقهية عديدة كموضوع "الموالاة" وغيره من القضايا الإسلامية الحساسة والمثيرة للجدل. ومن بين هذه المؤلفات في وجوب الهجرة على العباد، ومسائل مهمة يحتاج لها أهل السودان، والقول المختصر في أمر الإمام المنتظر، وتنبيه الأفهام على أنّ المهدي هو الختام.

٢٠ جمال زكريا، **الأصول التاريخية**، ص١٥٦.

أما الكعتي التبكتي فهو أيضاً عالم مرموق وقفت أحداث مصنَّفه تاريخ الفتاش أصلاً عام ١٤٦٦، فأكمله حفيده ابن الممتاز حتَّى عام ١٦٦٥. وتبلغ أهمية هذا السفر أَنَّ مؤلفه الرئيس كان شاهد عيان لما سجله من أحداث عن مملكة سنغاي خلال عهد أسرة الحاج محمد أسكيا وحتى الغزو المغربي لها عام ١٥٩٢. وكزميله السعدي اهتم الكعتي بتسجيل الحياة الدينية والعلمية ومراكز الثقافة التي انتشرت في عهده.

نحن لا ندّعي بأن هذه المصنَّفات العربيَّة قد كانت أصيلة في معلوماتها دائماً أو كاملة لا يرتابها قصور. فالرحالة والجغرافيون العرب لم يدونوا أخبار رحلاتهم في مؤلفات قائمة بذاتها إلاَّ نادراً حيث أدرج معظمهم أخبارها فيما وضعوه من كتب التاريخ أو تقويم البلدان. ثم إنَّ ما دونوه لم يكن دائماً نتاج أحداث عايشوها وشاهدوها بأعينهم، بل استقوها أحياناً من آخرين كالتجار والبحّارة الذين زاروا تلك المناطق أو ادعوا ذلك. ومعلوماتهم عن إفريقيا لم تكن عادة مطَّردة بتوالي السنين، كما أَنَّ الأسطورة والخيال قد خالطت بعضها.[٢١]

ثم إنَّ بعض هذه المصنفات قد شايعت في مواقع شتى النظرة السائدة آنذاك عن تخلف الأفارقة وهمجيتهم. وها هو ابن خلدون يقول في مقدمته: "لقد رأينا من خلق السودان على العموم الخفة والطيش وكثرة الطرب، فتجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع، موصوفين بالحمق في كل قطر. والسبب في ذلك أنَّه تقرر في موضعه من الحكمة أن طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيواني وتفشيه وطبيعة الحزن بالعكس"[٢٢]. وبتأثير من جالينوس ويعقوب بن إسحق - على حد قول ابن خلدون - يرى المسعودي أَنَّ هذه الظاهرة نفسها تعود (لضعف أدمغتهم وما نشأ عنه من ضعف في عقولهم).[٢٣]

---

٢١ انصرف العرب في القرنين الرابع عشر والخامس عشر من الجغرافية العلمية ووجهوا الكثير من اهتمامهم للحديث عن العجائب، وفي وصف الغريب من حيوان البر والبحر. ومن أهم الذين كتبوا عن العجائب شمس الدين أبو عبيد الله الدمشقي في كتابه نخبة الدهر في عجائب البر والبحر. لمناقشة مفيدة لهذا الموضوع مع بعض الأمثلة من أسفار الجغرافيين العرب عن الأساطير، انظر كتاب: حسين رزينة، **جغرافيا الوهم** (لندن، ١٩٨٩).

٢٢ ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد، **المقدمة**، ص٣٩١.

٢٣ المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر** (بيروت، ١٩٨٢) ج٤.

على أنَّ هذه الشوائب والهنات لا تبرر ازدراء كثير من المستشرقين لهذه المصادر واستهجانها والتقليل من شأنها[٢٤]. ولعل دافعهم وراء هذا الهجوم الكاسح هو إصرارهم على النيل من الإسلام والحضارة الإسلاميَّة في إفريقيا. فهذه المصادر ذات أهمية قصوى لأنها كتبت في وقت لم يعرف فيه العالم شيئاً يذكر عن إفريقيا، بل إنَّها قدمت تلك القارة لأوروبا نفسها. ثم إنَّها دحضت الزعم السائد ببدائية وهمجية المجتمعات الإفريقية التي سمتها المصادر الغربية (Stateless Societies - مجتمعات بلا دولة)، فأبانت بـــأن خصوبة أراضي السودان وتوفر المعادن فيها أهَّلها لتكون مهداً لحضارات إفريقية عريقة وممالك قوية قبل وبعد ظهور الإسلام، وحافزاً لعلاقات تجارية نشطة عبر طرق ودروب الصحراء مع بلاد المغرب ومصر وعبرها إلى العالم الخارجي. وبهذا دحضت الفرية بانكفاء القارة السوداء على نفسها وعزلها تماماً عن العالم لقرون سحيقة. وسنفصّل فيما بعد عن فضل تلك المصنّفات في هيكلة وتفصيل تاريخ السلطنات الإسلاميَّة في السودان الغربي والأوسط.

رمى بعض المستشرقين الإسلام بالجمود والتخلف والحسيّة المفرطة. ولهذا تقاطرت عليه الأعراق البدائية كالزنوج الأفارقة والملايويين (سكان أرخبيل الملايو). وذلك لأنه - على حدّ زعمهم - أشبع شهواتهم ولاءم عقولهم المتحجرة. وذهب فريق آخر من هؤلاء المستشرقين إلى الزعم بأن المسلمين قد فرضوا الإسلام بحدّ السيف على هذه الشعوب المستضعفة فتظاهرت بقبوله خوفاً ورهبةً من بطش أولئك الغزاة الجبابرة. ولهذا فإن الإسلام قد بقي على السطح في هذه المجتمعات، بل إنَّ أحد هؤلاء المستشرقين زعم حديثاً في كتابين عن الإسلام في جنوب شرق آسيا بأن هذا الدين الوافد قد أدى إلى ما سماه (Neurosis of Conversion - عُصاب الاهتداء) بين من قبلوه من السكان.[٢٥]

---

٢٤ من الإنصاف أن نشير إلى أنَّ عدداً من المستشرقين قد اعترفوا بفضل أولئك الرواد العرب المسلمين، واستفادوا من معلوماتهم فائدة قصوى خاصة فيما يتعلق بالسلطنات الإسلاميَّة التي ظهرت في بلاد السودان قبل القرن السادس عشر.

٢٥ ذلكم هو ف. س نايبول (V. S. Naipul) في كتابيه:

Among Beleivers, an Islamic Journey (New York, 1981). and: **Beyond Beleif: Islamic Exurcions among Converted Peoples** (New York. 1998).

غير أنَّ المصادر العربيَّة آنفة الذكر قد بينت بما لا يدع مجالاً للشك بأن الإسلام قد انتشر في القارة الإفريقية، كما كان الحال تماماً في جنوب شرق آسيا، بالحكمة والموعظة الحسنة، وعلى يد الدعاة من التجار ورجال الطرق الصوفية عبر منافذ رئيسة ثلاث: مصر، وبعض مدن الشمال الإفريقي خاصة طرابلس وبنغازي وسوكنه[٢٦]، والساحل الشرقي لإفريقيا. ونظراً لمرونة الإسلام وتسامحه فإنه لم يرفض الثقافات الإفريقية جملة وتفصيلاً، ولم يقم بهدم المؤسسات المحلية، بل تداخل وتفاعل معها أخذاً وعطاءً، مقدماً مثالاً رائعاً عن التداخل الحضاري كما يحلو لعلماء الاجتماع تسميته.

ونتج عن ذلك التداخل ظهور ثقافة عربية - إفريقية، الأمر الذي يؤكده بقاء اللغات واللهجات الإفريقية التي كتب بعضها كالهوسا والسواحيلية بالحرف العربي ودخلتها مفردات عربية جنباً إلى جنب مع اللغة العربيَّة التي احتفظت بمركزها بوصفها لغة العلم والثقافة[٢٧] تماماً كما كان الحال من قبل مع اللغة اللاتينية في أوروبا. وكما سنبين فقد أصبحت بعض الحواضر الإفريقية منارات للفكر والثقافة الإسلاميَّة، ومنها شارك العلماء الأفارقة في إثراء الدراسات الإسلاميَّة والعربية، فنبغ بعضهم في الفقه والأدب والتاريخ.

ولا بدّ أن نذكر في هذا المقام العالم الفقيه محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني المتوفى عام ٩٠٩هـ، فهو أصلاً من الأندلس هاجر عقب سقوطها على يد الفرنجة

---

٢٦ أعد مؤخراً الطالب الليبي عادل محمد عبد العزيز رسالة دكتوراه في الجامعة الوطنية الماليزية في بانجي بعنوان: **الحياةالاقتصادية والاجتماعية في مدينة سكونه خلال العهد العثماني الثاني ١٨٣٥-١٩١١**، بيَّن فيها وفي مواضع متعددة أنَّ مدينة سكونه التي توسطت طرق القوافل عبر الصحراء إلى السودان الأوسط، أدَّت دوراً مهمّاً في تجارة العبور الصحراوية التي عرفت أيضاً باسم تجارة الترانزيت، وفي التداخل الحضاري بين العرب والبربر في الشمال الإفريقي والأفارقة في مملكة كانم — برنو. ويضيف الدكتور عادل بأن آثار هذا التداخل ما تزال باقية حتَّى يومنا هذا في مدينة سكونه متمثلة في الفنّ، غناء وموسيقى، وفي مجتمع الزنوج الذي يشكل شريحة مهمّة من سكانها. لمزيد من التفاصيل انظر: الفصل الثالث من المصدر السابق، ص١٦١-٣٢١.

٢٧ جمال زكريا، **الأصول التاريخية**، ص٩-١١.

عام ١٤٩٢ جنوباً عبر الصحراء إلى بلاد السودان حيث عقد لقاءات عديدة واتصالات وثيقة مع عدد من سلاطينها وأمرائها من بينهم أسكيا محمد في مدينة جاو وريما (أمير) كانو. وقد وصف السعدي في تاريخه هذا العالم الجليل الذي يرجع إليه فضل السبق في إدخال الطريقة القادرية إلى السودان الغربي بقوله: "لقد كان مقداماً على الأمور جسوراً جريء القلب فصيح اللسان محبّاً في السنة جدلياً نظاراً محققاً".[٢٨]

وللمغيلي مؤلفات كثيرة في شتى علوم المعرفة الإسلاميَّة منها **البدر المنير في علوم التفسير، ومفتاح النظر في علم الحديث وتنبيه الغافلين عن مكر الملبين بدعوى مقامات العارفين**. ولكن أهم مؤلفاته وأشهرها رسالة صغيرة في نحو ثمانية عشر صفحة من القطع الصغير عن واجبات الحكام المسلمين، قيل أنَّه وجّهها لأمير كانو تحت عنوان: **تاج الدين فيما يجب على الملوك والسلاطين**. وقد وصفها محقًّا محمد خير رمضان بقوله: "هذه رسالة موجزة الألفاظ غزيرة الفوائد استخلصها علامة وفقيه فهامة من علمه وفقهه ومن استقرائه لأحوال الماضيين واطّلاعه على أحوال مجتمعه، فصاغها في كلمات موجزة وعبارات واضحة، وسكبها في قالب الإسلام السمح".[٢٩]

وقد قسّم المغيلي رسالته إلى ثمانية أبواب سماها تباعاً "فيما يجب على الأمير من حسن النية"، و"فيما يجب على الأمير من حسن الهيئة"، و"فيما يجب على الأمير من ترتيب مملكته"، و"فيما يجب على الأمير من الحذر بالحضر والسفر"، و"وفيما يجب على الأمير من الكشف عن الأمور"، و"فيما يجب على الحكام من العدل في الأحكام"، و"في مجبى الأموال من وجوه الحلال"، وأخيراً "في مصارف أموال الله".

وكما يتضح من هذه العناوين ومن محتوى الرسالة فإن المغيلي فصل في مؤهلات الحكام وواجباتهم ومظهرهم، منبِّهاً إلى أنَّ الحاكم يجب أن يكون حسن السيرة والسريرة والهندام دون مبالغة أو غلو في الملبس. فقال: "وزيّن جسمك، وطيّب رحيك، وحسّن ثوبك بمباح من زينة الرجال غير مشبه بالنساء، ولا مفسد لبيت

---

٢٨ نقلاً عن محمد عبد الكريم المغيلي، تحقيق محمد خير رمضان يوسف، **تاج الدين فيما يجب على الملوك والسلاطين** (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٤) ص٩.

٢٩ المصدر السابق، ص٥.

المال، فلا تتزين بذهب أو فضة ولا حرير فإن ذلك قبح ودناءة وضلال"[٣٠]. وأضاف في نهاية كل أبواب الرسالة حكمة تقول: "رأس كل بلية احتجاب الراعي عن الرعيّة"، كما نصح في مكان آخر: "لا بد للأمير الأعظم أن يجلس كل يوم للناس، بحيث يصله الرجال والنساء". واسترشاداً بالقرآن الكريم وكتابات علماء المسلمين كابن خلدون قد أثبت المغيلي أهمية العدل في الحكم حيث قال: "للسلطنة رجلان: العدل والإحسان، فالحق أن يوفى كل ذي حقه من نفسه وغيره، والإحسان أن يتفضل من نفسه لا من غيره".[٣١]

بل وأنه خالف ـــ متأثراً بابن تيمية[٣٢] على ما يبدو ـــ الحكم السني السائد بأن الحاكم لا يعزل عن السلطة إلاَّ إذا كفر، ففي ردّ على استفسار من أسكيا الحاج محمد حاكم سلطنة سنغاي ـــ أفتى المغيلي بوجوب عزل الحاكم إذا طغى وتجبر واستكبر، تلك الفتوى التي اعتمد عليها عثمان دان فوديو لاحقاً في تكفير حكام الهوسا من المسلمين والجهاد ضد حكمهم.

وعالم إفريقي آخر هو سيدي مختار الكنتي (١٧٢٩-١٨١١) الذي بلغت مؤلفاته عن الإسلام وتعاليمه نحو ثلاثمائة مؤلَّف. وقد أدَّت هذه الكتابات وطلاب الكنتي دوراً مهماً في نشر العقيدة والحضارة الإسلاميَّة والطريقة القادرية في كل من السودان الغربي والأوسط.

ممالك وسلطنات السودان الغربي والأوسط في المصنفات العربية:

مملكة غانا:

إنَّ تاريخ إفريقيا مدين للمصادر العربيَّة لأنها كانت أول من سلّط الضوء على عدد من السلطنات في بلاد السودان عامة والسودان الغربي والأوسط خاصة، وقد كانت مملكة غانا التي امتد تاريخها لفترة أربعة قرون من القرن الثامن حتَّى القرن الثاني عشر من أوائل الدول المشهورة في غربي إفريقيا. فقد كان الفرازي الفلكي أول من كتب

---

٣٠ المصدر السابق، ص١٩.

٣١ المصدر السابق، ص٤١.

٣٢ كان شيخ الإسلام ابن تيمية قد أفتى في القرن الثالث عشر بتكفير حكام المغول ووجوب الجهاد ضد حكمهم التعسفي على الرغم من ادعائهم الإسلام، تلك الفتوى التي سماها لاحقاً كاتب معاصر هو أحمد عبد السلام فرج "الفريضة الغائبة".

عنها، كما زارها الجغرافي الخوارزمي خلال النصف الأول من القرن التاسع الميلادي. غير أَنَّ البكري أفرد لها حيزاً معتبراً من سفره :المُغرب في ذكر بلاد إفريقيا والمَغرب، تحدث فيه عن غناها بالذهب وعظمة بلاطها وازدهارها التجاري والعسكري، كما ترك لنا الكثير من المعلومات عن عاصمتها كمبي صالح.

وذكر أَنَّ مدينة جن الغانية تكونت من حيين: أحدهما للمسلمين بني فيه أحد عشر مسجداً وسكنه عدد من الفقهاء والعلماء، والثاني كان مقراً للملك الوثني، أنشأ فيه إلى جانب قصر الملك مسجداً ليؤدي فيه زواره المسلمون الكثر الصلاة [٣٣]. وأفاضت المصادر العربيَّة في الحديث عن علاقة غانا بدولة المرابطين في شمال إفريقيا.

سلطنة مالي:

على أَنَّ توافد التجار المسلمين منذ القرن التاسع إلى بلاد السودان عامة وغربيها خاصة، وضغط دولة المرابطين العسكري المكثف أضعف سلطنة غانا تدريجياً إلى أن عصف بها في القرن الثاني عشر. فحلت محلها إمبراطورية مالي المسلمة التي ادعى مؤسسوها أَنَّهم من سلالة الصحابي المشهور بلال مؤذن رسول الله ﷺ [٣٤]. وقد تعرض لأحوالها في القرن الثالث عشر المصنِّف العربي ياقوت الحموي (٦٢٦هـ/١٢٢٩م) في معجمه: معجم البلدان، كما وافانا خلال القرن الرابع عشر الجغرافي العربي فضل الله العمري في موسوعته: مسالك الأبصار بوصف دقيق للملكة ولأقاليمها ومدنها وقيادتها، وتحدث عنها أيضاً القلقشندي (٨٢١/١٤١٨) في الجزء الخامس من موسوعته الضخمة: صبح الأعشى.

غير أَنَّ تاريخ سلطنة مالي مدين بشكل خاص للمؤرخ الفيلسوف ابن خلدون الذي دوّن في كتابه "العبر" أخبارها بإسهاب معطياً قائمة مفصلة بأسماء حكامها وإنجازاتهم خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر [٣٥]. وكان منهم منسا (وتعني باللغة المحلية

---

٣٣ لمزيد من المعلومات عن سلطنة غانا وغيرها من الدول الإفريقية القديمة، انظر:

Curtin, P. and others: **African History from Earliest Times to Independence** (London: 1996), PP. 73-76.

34 Niane, D. T: "**Mali and the Second Mandingo Expansion**", in Niane (Editor): **General History of Africa**, Vol 14, P. 129.

٣٥ لنبذة عن ابن خلدون ودوره في إثراء الدراسات الإفريقية، انظر:

Idris, R: "**Society in Maghrib after the Disappearance of Almohad**" in Niane, D. T (editor) **General History of Africa**, Vol4, PP114 -116.

ملك الملوك) موسى الذي امتد حكمه نحو خمسة وعشرين عاماً (١٣٠٧-١٣٣٢)، ووصفه المؤرخ المقريزي وصفاً دقيقاً في موسوعته "الخطط" قائلاً: "كان شاباً أسمر اللون صبوح الوجه ممشوق القوام، حسن الهندام، درس على مذهب الإمام مالك"[٣٦]. ولعل السبب الرئيس لشهرة هذا الحاكم هو حجه المشهور إلى الأراضي المقدسة، الذي قيل أنَّه اصطحب فيه ستة آلاف حمّال وخمسمائة من الرقيق محمّلين بالذهب، وفي طريق عودته من مكة توقف منسا موسى في القاهرة حيث اصطحب معه المهندس المعماري المشهور إسحاق التويجي الذي صمم مسجدين رائعين في العاصمة جاو وتنبكتو. وقد أصبحت هاتان المدينتان مع :جن، مراكز إسلامية مرموقة. ومن المصادر العربيَّة الأخرى التي تحدثت عن سلطنة مالي تاريخياً تنبكتو وموسوعة الوزان، وصف إفريقيا التي يجب أن تُقرأ بحذر، إذ أنَّ مؤلفها لم يزر المملكة على ما يبدو.

سلطنة سنغاي:

بعد تطور دام أكثر من ثمانمائة عام تمكن السنغاي الذين استقروا على ضفاف نهر النيجر من إقامة دولة في القرن الخامس عشر على أنقاض سلطنة مالي، والتي كانت أكبر وأشهر إمبراطورية في غربي بلاد السودان قاطبة، حيث امتد نفوذها إلى كل مدن بلاد الهوسا في شمال نيجيريا الحالية. ولا تسعفنا المصادر بالكثير عن تاريخ سلطنة سنغاي قبل عهد حاكمها المشهور سنى علي مير أوسني علي الأعظم (١٤٦٤-١٤٩٢) ولكنها - خاصة تاريخا تنبكتو ومصنفات الجغرافيين العرب كالبكري والإدريسي - تحدثنا عن قوة وعظمة هذا الحاكم الذي تمكن جيشه الضارب من الزحف من العاصمة جاو والاستيلاء على مدينتي جن وتنبكتو. ولكن وفاته المفاجئة أدت إلى حرب أهلية طاحنة انتهت باستيلاء محمد تور - الذي اتخذ لنفسه لقب أسكيا - وأسرته الإسلاميَّة على حكم السلطنة. ولعل أهم ما يميز عهد هذا السلطان رحلة حجّ مشهورة إلى الأراضي المقدسة عام ١٤٠٦-١٤٠٧ مصطحباً معه ثمانمائة من الخيالة وعدد كبير من العلماء، فضلاً عن نثريات بلغت ثلاثمائة ألف دينار. وفي

---

٣٦ نقلاً عن ترجمة إنجليزية للنص العربي في:
Niane. D. T: "**Mali and the Second Mandingo Expansion**, in Niane (Editor): **General History of Africa**, Vol14, P. 149.

طريقه إلى الحج زار الأزهر الشريف والتقى مع شيخه المشهور جلال الدين السيوطي الذي نصحه باتباع العدل والإحسان مع الرعية. وكان شريف مكة قد منحه لقب "خليفة السودان"، وعيّن ممثلاً له - الشريف السالكي - في بلاط سنغاي.

وقد بلغت سنغاي قمة ازدهارها ورخائها في عهد ابنه داور الذي أشاد التاريخان بهمته وذكائه واهتمامه بالمساجد واحتضانه العلماء ورجال العلم، كما دونا بلغة الماندنجو قائمة بوجهاء ومؤسسات سلطنته (كالهاي كوي - المسؤول عن الأسطول)، (الكوري فارما - المسؤول عن الأجانب البيض). ويشيد الكعتي بقادة سنغاي العظام وشجاعتهم وتمكنهم من فنون الحرب وإشاعتهم العدل بين الرعية، وبمكانة القضاة السامية في السلطنة خاصة قاضي تنبكتو المشهور محمد بن عمر العقيت (١٤٩٨-١٥٤٨) الذي احتكرت أسرته هذا المنصب الرفيع طوال القرن السادس عشر. وتحدث هذا المصدر أيضاً عن أهم ثلاث مدن في السلطنة: تنبكتو، وجن، وجاو. وكانت تنبكتو حينئذ بمثابة العاصمة الروحية لبلاد السودان قاطبة حيث وفد إلى مساجدها الثلاثة المرموقة العلماء وطلاب العلم من داخل وخارج بلاد السودان.[٣٧]

غير أنّ صراعات طاحنة بين الأسرة الحاكمة وخطر عسكري داهم من الشمال قد أدّيا في نهاية المطاف إلى سقوط سلطنة سنغاي. فقد انتهز حاكم مراكش المشهور مولاي أحمد المنصور مبايعة أحد ملوك مملكة برنو له — ماي إدريس الأوها — في عام ١٥٨٣ ليرسل في عام ١٥٩٠ حملة عسكرية عبرت الصحراء واشتبكت مع قوات سنغاي في معركة ضارية قرب العاصمة جاو انتهت بهزيمتها عام ١٥٩١، وكان ذلك بمثابة نهاية سلطنة سنغاي التي كان سقوطها لطمة كبرى للإسلام في بلاد السودان.[٣٨]

إمارات بلاد الهوسا:

أطلق كل من العالم والمؤرخ جلال الدين السيوطي (١٤٤٥-١٥٠٥)، ومؤرخا تنبكتو لفظ بلاد الهوسا على المنطقة الممتدة من نهر النيجر غرباً وحتى بحيرة تشاد

---

٣٧ لتفاصيل وافية عن سلطنة سنغاي انظر:

Cissoko, S. M: "**The Songhay from the 12th to the 16th Century**", in Niane, D. T (editor): **General History of Africa**. Vol14 (Unesco, Paris, 1984), PP. 187 - 210.

38 Abitbol, M: "**The End of the Songhay Empire**", in Ogot, B. A (editor): **General History of Africa**. Vol 10, PP. 300 - 310.

شرقاً. وقد سكنتها مجموعات عرقية متباينة تحدثت كلها بلغة الهوسا التي أعطتهم ذاتية ثقافية فريدة. ويعتنق الهوسا الدين الإسلامي، اللهم إلا مجموعات قليلة لم تقبلا إطلاق اسم الهوسا عليها مفضلة تسميات أخرى بلغة الهوسا كـ "ماقوزاوا" التي ربما استمدت من الكلمة العربية "مجوس" وتعني: الإحيائيين او اللادينيين.

إذاً فإن مصطلح الهوسا يشمل كل من تحدث هذه اللغة بصرف النظر عن جذروهم العرقية أو دياناهم أو أماكن إقامتهم. وتحدثنا المصادر العربية والروايات الشفوية عن فرضيات متعددة عن أصل الهوسا، فأولها يعود بهم إلى أصل عربي من بغداد، وأخرى تزعم أنهم أصلاً من منطقة الصحراء الكبرى التي أُجبروا على الهجرة منها جنوباً إثر التغيرات الجذرية في مناخها، وفرضية ثالثة تزعم أنهم من غربي بحيرة تشاد، بينما تشير رابعة إلى أنهم من سكان مناطق الهوسا الأصليين.

وعلى كل فإن ذاتية الهوسا الحضارية المستقلة، وموقع بلادهم الاستراتيجي، إضافة إلى توفر مواردها الاقتصادية مكنهم من تشييد حضارات مهمة تمركزت حول عدد من المدن التي لعبت دوراً حيوياً منذ القرن الرابع عشر على أقل تقدير في بناء حضارة إسلامية زاهرة في تلك البلاد، ومنها كانو وكاستينا وزازاو وجوبير ورانو وزمفرا وكبي. وتبين موسوعة كانو العربية أن تلك المدن قد حكمت بمقتضى الشريعة الإسلامية، وأن العلماء الذين تقاطروا عليها من الشرق والغرب والشمال لعبوا دوراً قيادياً وريادياً فيها، ومن أهم أمراء إمارات الهوسا الإسلامية إبراهيم الذي حكم إمارة سورا لمدة ستة أعوام ١٤٩٣-١٤٩٩، اشتهر خلالها بحرصه على تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية كما تبادل الرسائل مع المؤرخ المصري جلال الدين السيوطي.

على أن المجاهدين بقيادة الشيخ عثمان دان فوديو قد اتهموا فيما بعد حكّام هذه الإمارات وعلماءهم - علماء السوء على حدّ تعبير الشيخ - بالتسلط والفساد و"التخليط" بين الإسلام والأديان الإفريقية، ومن ثَمَّ انقضوا على تلك الإمارات الواحدة تلو الأخرى، وأقاموا مكانها خلافة إسلامية قوية اشتهرت باسم الخلافة الصكتية، وسيطرت على ذلك الجزء من القارة الإفريقية نحو قرن من الزمان (١٨١٠ -١٩٠٢). وقد ساهمت هذه الخلافة مساهمة فعالة في نشر الإسلام وتثبيت أركانه،

ومن ثَمَّ مقاومة الاستعمار البريطاني الذي عصف بها في مطلع القرن العشرين بعد مقاومة شرسة استمرت عدة سنين.[٣٩]

مملكة كانم ــ برنو في السودان الأوسط:

قامت في وحول منطقة بحيرة تشاد حفنة ممالك لا تسعفنا مصادرنا بالحديث تفصيلاً إلاَّ عن أهمها، بل وأهم كينونة سياسية بين نهري النيل في الشرق والنيجر في الغرب. ولعل أهم مصدرين لتاريخ هذه السلطنة ــ كانم ــ برنو ــ هي كتابات الجغرافيين العرب كالإدريسي وابن سعيد المغربي والمقريزي[٤٠]. ومصدر إفريقي خالص يعرف باسم الديوان، والديوان يعود تاريخه إلى النصف الأول من القرن الثالث عشر حيث بدأ مؤرخو بلاط كانم اعتماداً على المصادر الشفوية في تسجيل تاريخ سلاطين الأسرة الحاكمة في زمانهم، كما عادوا للوراء حتَّى القرن العاشر الميلادي. وقد أكمل هذا السجل لاحقاً حتَّى نهاية عهد السرة الصفوية في القرن التاسع عشر، حيث دونت فيه عقب وفاة كل سلطان فقرة عنه وعن إنجازاته. وقد يتبادر إلى الذهن أَنَّ حاصل تاريخ هذه القرون الستة مصنَّف ضخم، ولكن في الحقيقة لم يتعدّ حجم هذا الديوان خمس صفحات ونصف فقط. وبجانب همّه الرئيس بتاريخ الأسرة الحاكمة، فإن هذا الديوان مقيد لتفهم بعض مظاهر الحياة في السودان الأوسط بصفة عامة. والمصدران أعلاه، مصنفات الجغرافين العرب والديوان، مكملان لبعضهما البعض حيث أمدنا الأول بالبعد المكاني والثاني بالبعد الزماني لتاريخ هذه السلطنة.[٤١]

لا تحدد مصادرنا وقتاً محدداً لنشوء سلطنة كانم، ولكن من المرجح أن يكون ذلك بين عامي ٧٠٠ و ٨٠٠ ميلادية، حيث سيطر الحكام الزغاوة الوثنيين عليها لمدة قرون

---

٣٩ لتفاصيل أوفى عن إمارات بلاد الهوسا ارجع إلى:
Adams. M: "**The Hausa and their Neighbours in Central Sudan**". in D. T. Niane (editor): **General History of Africa**. (Unesco) Vol 4. PP 266-300.

٤٠ انظر: 92-93 w.

41 Longe. D: "**The Kingdoms and Peoples of Chad**". in Niane. D. T (editor): **General History of Africa**. Vol4. PP. 238-239.

قادمة. ولكن قبول أحدهم الإسلام أدى إلى صراع حادّ بين الأسرة الحاكمة اضطرها للانسحاب جنوباً إلى برنو. وعندئذ استولت على الحكم في أوائل القرن الحادي عشر أسرة جديدة، الأسرة الصفوية، التي ادعت الانحدار من سلالة البطل اليمني سيف بن ذي يزن، مما يشير إلى علاقات تاريخية عميقة الجذور بين السودان الأوسط والجزيرة العربية. غير أنَّ هجمات خارجية قوية ومتعددة أجبرت الصفويين في نهاية القرن الرابع عشر على التخلي عن كانم، ونقل مركز دولتهم إلى برنو غربي بحيرة تشاد، ومن ثَمَّ أحكموا قبضتهم على المنطقة بأسرها حيث بلغ عدد السلطنات تحت حكمهم في نهاية القرن الخامس عشر اثني عشر سلطنة. وتحدثنا المصادر العربيَّة أنَّ عدداً من سلاطين كانم - برنو - الذين لقب الواحد منهم - ماي - أدوا فريضة الحج. ولعل أشهر هؤلاء ماي علي جاجي (١٤٦٥-١٤٩٧) مؤسس الخلافة البورنية الذي عرف عنه حرصه على تنقية الإسلام مما لحق به من شوائب وتخليط على عهد بعض من سبقوه من حكام الأسرة الصفوية. وقد أقام حكومة إسلامية في مملكته، كما أحاط نفسه بالعلماء الذين عينهم في مناصب قيادية واستشارهم في كل شؤون السلطنة. وأهم هؤلاء وزيره مسبرمه بن عثمان والقاضي الأكبر أحمد بن عبد القواتا.

وقد قيل أَنَّ الخليفة العباسي عبد العزيز بن يعقوب سمى في عام ١٣٨٤ ماي علي "خليفة التكرور". ومنذ ذلك الوقت لقب سلاطين كانم - برنو بالخلفاء، ذلك اللقب الذي اعترف به حكام وعلماء بلاد السودان قاطبة[٤٢]، بل وإن أمراء مدن بلاد الهوسا المسلمين أرسلوا العطايا والهدايا لخلفاء التكرور، هكذا فقد أصبحت خلافة التكرور وعاصمتها برنو مركزاً إسلامياً مشهوراً تخصص في تفسير القرآن، وزاره بعض علماء المسلمين. وأقامت الأسرة الصفوية علاقات تجارية ودبلوماسية مع مصر وشمال إفريقيا، ومع الإسبان عند احتلالهم لطرابلس عام ١٥١٢، ومن ثَمَّ مع العثمانيين الذين سيطروا على المغرب في عام ١٥٥٥، ويمثل القرن السابع عشر العصر الذهبي

---

42 Barkindo, B. M: "**Kanem - Bornu: its Relations with the Mediterranean Sea" Bagrmi and other States in the Chad Basin**", in Ogot, B. A (editor): **General History of Africa**, Vol15 (Unesco, Paris, 1992), PP. 492-93.

لسلطنة برنو حيث سيطرت سياسياً وثقافياً وتجارياً على كل سلطنات السودان الأوسط بما فيها وداي وباجرمي، بل إنَّ الأولى أسست بإيحاء من الصفويين وعلى يد أحد العلماء الذين درسوا في برنو - عبد الكريم (١٦١١-١٦٥٥) - لتكون ترياقاً ضد أطماع سلطنة باجرمي التوسعية.[٤٣]

على أَنَّ موجة الجهاد التي اندلعت في بلاد السودان قاطبة منذ منتصف القرن الثامن عشر وطوال القرن التاسع عشر اتهمت الحكام الصفويين وغيرهم بالفسوق "والخلط" بين الإسلام والوثنية. وقد أنهك الجهاد سلطنة برنو فلم يعد خليفتها التكروري قادراً على حماية ممتلكاته في بلاد الهوسا من خطر المجاهدين أنصار عثمان دان فوديو وأحفاده، كما خرجت عن سلطتها نهائياً سلطنتا وداي وباجرمي. وهكذا فقد أنهى المجاهدون حكم الأسرة الصفوية، ولكن سلطنة برنو بقيت بشكل أو بآخر قوة سياسية فاعلة في السودان الأوسط حتَّى مطلع القرن العشرين.

خاتمة

يزعم البعض بأن التاريخ مجرد سرد متسلسل لأحداث الماضي، وبما أنَّه من المستحيل معرفة الماضي بصورة دقيقة صحيحة، فإن علم التاريخ - على حدّ زعمهم - لا فائدة منه البتة، أو كما تجنّى عليه المفكر الألماني غوته - Goethe (١٧٤٩-١٨٣٢) بقوله: " إنَّه حزمة من اللغط والكلام الفارغ لا تستهوي توقعات وتطلعات النجباء الأذكياء". ولكن على هؤلاء أن يتفهموا التفسير الإسلامي للتاريخ إن أرادوا معرفة المزايا والمنافع الكثر لهذا العلم، الذي يوصف بحق "أم العلوم الأخرى" أو "ذاكرة الشعوب". فالقرآن الكريم أفرز حيزاً واسعاً فيه وفي مواقع شتى لسرد قصص الأنبياء، ومادة تاريخية غزيرة أخرى لهدف نبيل لخصته ببراعة الآية الكريمة: ﴿لَقَدْ كَانَ فِيْ قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الأَلْبَابِ﴾[٤٤]. فعلم التاريخ إذاً لا يسرد الأحداث الماضية للتلذذ بمعرفتها فحسب، وإنما - أهمّ من ذلك بكثير - لاستقصاء الدروس والعبر من أحوال الأمم الماضية لمساعدة الأمم اللاحقة لتشيد حاضر بناء مفيد والتخطيط لمستقبل مشرق زاهر.

---

٤٣ للتفاصيل حول العلاقات الخارجية لسلطنة كانم - برنو ارجع للمصدر السابق، ص٤٩٢-٥١٣.

٤٤ سورة يوسف: ١١.

وقد لخّص الفيلسوف المؤرخ الإسلامي عبد الرحمن بن خلدون فلسفة "الاعتبار" هذه في فقرة من مقدمته الفريدة مستخدماً تعبيراً آخر "الاقتداء" على النحو الآتي: "اعلم أنَّ التاريخ فنّ غزير المذهب جمّ الفوائد شريف الغاية إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتَّى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لما يرومه في أحوال الدين والدنيا. فهو محتاج إلى مآخذ متعددة وحسن نظر يفضيان بصاحبهما إلى الحق وينكبان به عن المزلات والمغالط".[٤٥]

ظلَّ إضعاف الروابط العربيَّة - الإفريقية محور أهداف الاستعمار بامتدد مراحلها، بدءاً بمرحلة الاستعمار الاقتصادي وعبوراً بمرحلة الإمبريالية حتَّى مرحلة الاستعمار الحديث التي اطلت بنفسها منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. وقد شوّه هؤلاء تاريخ العرب والمسلمين في إفريقيا واستغلوا بعض سلبياته خاصة مشاركة العرب في تجارة الرقيق[٤٦] للترويج لمقولتهم "الاستعمار العربي" أو "الغزو العربي" لإفريقيا الذي أطاح بقوة السلاح ببعض الإمبراطوريات الواعدة. وقد أدَّت الإرساليات التبشيرية دوراً مهماً في هذه الهجمة الشرسة على الوجود العربي في

---

٤٥ ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، **المقدمة**، ج١/٢٩١.

٤٦ نحن لا ننكر أنَّ العرب قد شاركوا في تجارة الرقيق عبر الصحراء الكبرى والساحل الشرقي لإفريقيا ونهر النيل. ولكن يجب أن نضع تلك المشاركة في إطارها التاريخي الصحيح، فالاسترقاق كان معروفاً ومألوفاً في العالم على مرّ التاريخ وحتى نهاية القرن التاسع عشر، كما كان للأوروبيين نصيب الأسد في تجارة الرقيق - خاصة عبر الأطلنطي - التي أسهم فيها أيضاً الأفارقة أنفسهم بتسهيل اقتناص الرقيق من دواخل إفريقيا وترحيلهم بالقوة إلى السواحل لبيعهم لتجار الرقيق. وقد يكون من المناسب أن نذكر في هذا الصدد تشبيهاً محكماً للبروفيسور علي مزروعي الذي شبّه جريمة الاسترقاق بجريمة القتل التي تقسم إلى ثلاث درجات من حيث الفظاظة: الدرجة الأولى ارتكبها الأوروبيون، والثانية العرب، والثالثة الأفارقة، ثم إنَّ بعض الدراسات العلمية قد أثبتت أنَّ معاملة العرب للرقيق قد كانت أقل قسوة من تلك التي عانوها من التجار الأوروبيين، كما أنَّ بقايا الرقيق قد انصهروا تدريجياً في المجتمعات العربيَّة حتَّى أصبحوا مواطنين يتمتعون بمعظم حقوق المواطنة، لدراسة رائدة في هذا المجال انظر:

Ali, Abbas I. M: **The British, the Slave Trade and Slavery in the Sudan** (Khortoum 1972).

إفريقيا برمته. فبدلاً من التركيز على رسالتهم الدينية بنشر تعاليم المسيحية ركَّز المبشرون على تشويه صورة الإسلام ومحاربة اللغة والثقافة العربيَّة باستخدام الأبجدية اللاتينية بدلاً من العربية، واستبعاد المفردات العربيَّة الكثيرة التي دخلت عبر قرون طويلة في اللغات الإفريقية.

ومن هنا تأتي أهمية دراسة التاريخ العربي الإسلامي في إفريقيا عبر الأسفار والمصنَّفات العربيَّة الكثيرة لدحض تلك المزاعم، والتأكيد على أَنَّ العلاقات العربيَّة - الإفريقية ضاربة في التاريخ، وأن الإسلام واللغة العربيَّة أدَّيا دوراً رئيساً في نشأتها وترسيخها. فالإسلام كما أشرنا لم يفرض أيديولوجيته على الشعوب الإفريقية و لم يرفض جملة ثقافاتها، بل تفاعل وتداخل معها، واللغة العربيَّة أصبحت لغة العلم والثقافة في إفريقيا لقرون عديدة. إذاً فمن الضروري التأكيد عبر المادة التاريخية العربيَّة الوفيرة والغنية على دور العرب الريادي في التاريخ الإفريقي، وعلى أَنَّ التراث العربي جزء لا يتجزأ من التراث الإفريقي. وهذا ضروري وحيوي لصد الهجمة الغربية للتشكيك في الروابط العربيَّة - الإفريقية التي تفاقمت بصورة تدعو إلى الانزعاج منذ السبعينيات من القرن الماضي، وبالتالي تطوير التعاون العربي - الإفريقي إلى رحاب أوسع. ولا بدّ أن نشيد في هذا المجال بأبحاث بعض المؤرخين العرب كالأستاذ جمال زكريا قاسم، والأفارقة مسلمين وغير مسلمين، خاصة أولئك الذين أسهموا في مصنفات اليونسكو الثمانية بعنوان تاريخ إفريقيا العام التي أشرنا إليها آنفاً.

الأُسُسُ القُرآنيَّة لنشأة البلاغة العربيَّة

تاج الدِّين مصطفى*

١. المهادُ النَّظريّ

لعلَّ من الحقائق التي تتمنع على الجدال والمطارحة، والأخذ والرد، اختصاص الإنسان بفضيلة البيان، وتميزه بالعبارة عن أغراضه التبليغية باللسان، ولهذا الاعتبار كانت اللغة من الآيات الدالة على كرم الخالق وتكريم المخلوق. قال تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ القُرْآنَ خَلَقَ الإِنْسَانَ عَلَّمَهُ البَيَانَ﴾.[١]

وقد كان الإنسان العربي شديد التعلق باللغة، فاهتم بها اهتماماً خاصاً، لأنها الوسيلة الأولى لفهم العالم المحيط به، وطوعها بأن استخلص منها أدوات تساعده في ضبطها وتقعيدها، وترتيب وجوه التصرف فيها، حتى تؤدي وظيفتها الأصلية في الإبانة عن مضمرات الناس، وتأمين التواصل بينهم.

والبلاغة علم من علوم اللغة، وأداة من أدواتها، اكتسبت في مجال التداول العربي قدراً معتبراً من التعظيم، وعني العقل العربي بها ممارسة وتنظيراً، مما جعلها من أرسخ الفنون اللغوية وأقدمها، إنْ لم نقل إنَّ البلاغة قديمة قدم اللغة ذاتها.

وتتعلق الدعوى التي أقيمها في هذا المجال، بارتباط نشأة الأنظار البلاغية الأولى عند العرب بتفسير القرآن، وهذا المذهب يستدعي تحقيقاً، إذا علمنا أن الحديث عن البدايات، عادة ما يفتقر إلى النصوص التي تسنده، فلا يبقى إذاً سوى تقوية الظن في ذلك بالاحتجاج

---

* دكتوراه في اللغة العربيَّة، جامعة القرويين، المغرب؛ أستاذ مساعد في كليّة معارف الوحي والعلوم الإنسانيَّة في الجامعة الإسلاميَّة العالميَّة بماليزيا.

١ الرحمن، الآيات: (١-٤)

له بما توفر من أدلة، ما دام العلم - بتعبير ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) - إما نقلاً مصدقا، أو استدلالاً محققاً[٢]. لقد دأب كثير من الباحثين المعاصرين، على ربط التصورات البلاغية بتلك الآراء النقدية الأولى التي أنتجت حول الشعر، وفاتهم أن يبرزوا جهود المفسرين الأوائل من الصحابة والتابعين في نشأة الدرس البلاغي، فكانت هذه المرحلة غفلاً من تحليل الدارسين، وشكلت مرحلة بياض فيما يتعلق بالبلاغة ونشأتها.[٣]

والحقيقة أن وعيا بإعادة ربط الفكر البلاغي العربي بأصوله الاعتقادية، بدأ ينمو ويقوى في الدراسات الأدبية والنقدية، وهو وعي يتجاوز فكر التجزيء الذي فصل بين المعارف العربية، وجعل منها قطعاً متجاورات، لا تعالق بينها ولا ارتباط.

والغريب أن مثل هذا الانفصام بين العلوم اللغوية والعلوم الشرعية - ومنها التفسير - بدعة حادثة في الفكر اللغوي العربي، أفصحت عن انحسار قيمتين من قيم المعرفة العربية الإسلامية: وهما قيمتا "الخدمة" و "العمل"[٤]، فعلوم اللغة علوم آلية، ومن مقتضيات ذلك:

أولاً: أن يكون العلم الآلي خادماً لغيره، "ذلك أن هذا العلم قائم للغير بأمر من شأنه أن يستفيد منه، ويكون هذا الغير في الممارسة التراثية، إما علما من العلوم النقلية أو العقلية، وإما مبدأ من المبادئ الأصلية للتراث الإسلامي العربي، ففي الحالة الأولى، إن العلم الخادم هو ما كان آلة من الآلات التي يتوصل بها العلم المخدوم إلى تقرير أحكامه، واستخراج مسائله .... وفي الحالة الثانية، فإن العلم الخادم هو ما كان وسيلة لتحصيل وتوصيل المبادئ العقدية والشرعية للحقيقة الإسلامية".[٥]

٢ ابن تيمية، **مقدمة في أصول التفسير**، ت، أحمد فواز زملي (بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٩٨٩) ص: ٤٨.

٣ يرجع في هذا إلى: د. شوقي ضيف، **البلاغة تطور وتاريخ** (القاهرة: دار المعارف، ط٤، د،ت) ص:٩ وما بعدها. ود. رمضان الجربي، **ابن قتيبة ومقاييسه البلاغية والأدبية والنقدية**، ط١، المنشأة العامة للنشر، ١٩٨٤، طرابلس، ليبيا، ص:٦٤ وما بعدها. د. حمادي صمود، **التفكير البلاغي عند العرب** (تونس: منشورات الجامعة التونسية، المطبعة الرسمية، د. ط، ١٩٨١) ٢٣: وما بعدها. وقد اعتبر القرآن الكريم من عوامل نشأة البلاغة العربية، لكنه اهتم فقط بما أنتج حوله من آراء متعلقة بعلم الكلام و لم يشر إلى دور المفسرين الأوائل في ذلك. ود. عبد الفتاح لاشين، **بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار وأثره في الدراسات البلاغية** (دار الفكر العربي، د،ط،ت) ص:١٤ وما بعدها. ونستثني هنا محاولة د. نصر حامد أبو زيد في كتابه: **الاتجاه العقلي في التفسير** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢) ص ٩٤ وما بعدها، لكنه عني فقط بقضية المثل عند أوائل المفسرين وفي مجال التأويل الكلامي، واللمحات الخاطفة لمحمد زغلول سلام في كتابه **أثر القرآن في تطور النقد العربي**، ط١، مكتبة الشباب، ١٩٨٢، ص: ٢٩ وما بعدها.

٤ طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٤) ص:٨٤ وما بعدها.

٥ نفسه، ص:٨٤.

فالبلاغة بهذا المفهوم علم آلي خادم لغيره من العلوم، وخصوصاً تلك التي تتعلق بتقرير العقائد وبيان معاني القرآن، ولا يمكن - لهذا الاعتبار - فهم الأدوات البلاغية، إلاّ في ضوء اشتغالها النصي، وإعمالها الفكري.

ثانياً: أن يكون العلم الآلي ذا وظيفة عملية، إذ أن "كل ما كان آلة لغيره يكون متعلقاً بكيفيات عمل، وهذا الاقتران بين الكيفيات" و "العمل"، يدل على أن الآلية لها خاصية عملية"[٦]. وهذا المقتضى العلمي واضح في البلاغة، إذ على إعمالها في الترجيح بين معاني القرآن وفي تأويل دلالاتها، تتأسس العقائد وتترشد المسالك. وهذا التسديد العملي، أشار إليه الشيخ عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ أو ٤٧٤هـ) وهو يتحدث عن أثر الوعي بالدلالة في تقدير إعراب الألفاظ، وتوجيه ترتيبها، وما ينتج عن ذلك من توسيع مجال التأويل والتفسير للنص، ولقد ربط هذا المنحى بغاية نبيلة وهي تسديد الاعتقاد، ولهذا وصف بالضلال قوما توهموا أن الوعي بمعاني الألفاظ، سابق على إدراك معاني الخطاب الكلية، والحال أن لفهم المعنى أساس فهم مقاصد الألفاظ، وهذا المنحى "هو مما يعلم به العاقل شدة الحاجة إلى هذا العلم، وينكشف معه عوار الجاهل به، ويفتضح عنده المظهر الغنى عنه، ذاك أنه يدفع إلى الشيء لا يصح إلا بتقدير غير ما يريه الظاهر ثم لا يكون له سبيل إلى معرفة ذلك التقدير، إذا كان جاهلاً بهذا العلم فيتسكع عند ذلك في العمى، ويقع في الضلال".[٧]

إن استمرار القطيعة بين البلاغة وعلم التفسير، يُفضِي إلى نتيجتين متوازيتين، تعيقان التطور السليم للعلمين:

أولاهما: تحول البلاغة إلى فن شكلي ذي مصطلحات صارمة، ومعايير مخلة من أي مضمون فكري، وفي أحسن الأحوال إلى أداة لتحليل النصوص الأدبية فحسب، وبقدر ما تنحشر البلاغة في الشكلانية أو الأدبية الصرفة، فإنها تبتعد عن ضمير الثقافة الدينية التي ساهمت في إنتاجها.

---

٦ نفسه، ص: ٨٥.

٧ عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، ت، محمود محمد شاكر (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط٢، ١٩٨٩) ص: ٣٧٤-٣٧٥.

ثانيتهما: اهتمام التفسير بمعاني القرآن ومضامينه، وغض الطرف عن آلية إنتاجها وهي اللغة، وطرائقها في تصريف وجوه الكلام، فيكون المدخل اللغوي أساسياً في فهمه، وإهمال هذا سيؤدي إلى استغلاق معانيه، وانطماس أسراره.

إن لهذه النظرة القائمة على التداخل بين علم البلاغة وعلم التفسير، ما يعضدها في تراثنا العربي القديم، وفي الدراسات الحديثة عند العرب، وغيرهم من الأمم الأخرى.

١. عند القدماء:

استأثرت اللغة العربية باهتمام المفسرين، حتى حصل إجماع معتبر على فضلها في استكشاف معاني القرآن، وتقريبها إلى أفهام الناس. فالقرآن الكريم كتاب عربي، ولهذا اعتبرت اللغة آلة من آلات فهمه وتفسيره.

روى ابن عباس ﷺ، أن الرسول ﷺ قال: "أنزل القرآن على أربعة أحرف: حلال وحرام، لا يعذر أحد بالجهالة به، وتفسير تفسره العرب وتفسير تفسره العلماء، ومتشابه لا يعلمه إلا الله عز وجل، ومن ادعى علمه سوى الله فهو كاذب"[٨] وصرح ابن عباس ﷺ أن "التفسير على أربعة أوجه، وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله".[٩]

فهناك، إذاً تفسير يقوم على فقه اللغة العربية، ويلتمس أسرار القرآن ومعانيه من مداخل اللغة المختلفة، اشتقاقاً وتركيباً وبلاغة، ولهذا لم يجد العلماء حرجاً في تصنيف كتب التفسير على الوجه الأول الذي ذكره ابن عباس ﷺ، وأطلقوا على معظمها اصطلاح "معاني القرآن" كما سيأتي الحديث عن ذلك في حينه.

ولعل رسوخ هذه الفكرة عند علماء العربية، وعلماء التفسير، واطرادها وانعدام منكرها، كان سبباً في اعتبار العلم بالبلاغة شرطاً من الشروط الواجب توفرها في مفسر القرآن، بل إن الجهل بها، يوشك أن يؤدي إلى فساد الاعتقاد، حين حمل الألفاظ والتراكيب على غير مقاصدها ومراميها. ويسوق الإمام عبد القاهر الجرجاني، في تمييزه بين الاستعارة التصريحية والاستعارة المكنية، مثالاً حياً على خطورة الجهل بالبلاغة لمتعاطي

---

٨ أورده ابن كثير في تفسيره، وللطبري في إسناده نظر، قال ابن كثير: "والنظر الذي أشار إليه (أي الطبري) هو من جهة محمد بن السائب الكلبي، فإنه متروك الحديث، لكن قد يكون إنما وهم في رفعه ولعله من كلام ابن عباس". ينظر **تفسير القرآن العظيم لابن كثير** (بيروت: دار الأندلس) ١/١٣.

٩ نفسه (٣/١) والسيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ت، محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: مطبعة المشهد الحسيني، ط١، ١٩٦٧) ٣/٧.

التفسير فهو يرى أن الأصل الأصيل في الاستعارة المكنية، تصور وجه الشبه بين المستعار منه والمستعار له، على شكل صورة مركبة دون كد الذهن لتصور الشبه بين أجزائها، لأن مثل هذا التعمق "قد يصير سبباً إلى أن يقع قوم في التشبيه ... حتى يفضي بهم إلى الضلال البعيد، وارتكاب ما يقدح في التوحيد، ونعوذ بالله من الخذلان".[١٠]

ويشير السكاكي (ت ٦٢٦هـ) أيضاً إلى هذا المعنى، محذراً من عواقب جهل المفسر بالبلاغة. يقول: "وفي ما ذكرنا ما ينبه على أن الواقف على تمام مراد الحكيم تعالى وتقدس من كلامه مفتقر إلى هذين العلمين [يقصد علم المعاني وعلم البيان] فالويل كل الويل لمن تعاطى التفسير وهو فيهما راجل".[١١]

وهذا إحساس عميق بالصفة العملية لعلم البلاغة باعتباره مسدداً للاعتقاد.

و لم يختلف رأي المفسرين عما ذهب إليه البلاغيون، فالزمخشري (ت ٥٣٨هـ) يجعل علم المعاني والبيان علمين مختصين بالقرآن، ويقدمهما على سائر العلوم في التفسير الذي - حسب قوله - "لا يتم لتعاطيه وإجالة النظر فيه كل ذي علم، كما ذكر الجاحظ في كتاب نظم القرآن، فالفقيه وإن برز على الأقران في علم الفتاوى والأحكام، والمتكلم وإن بز أهل الدنيا في صناعة الكلام، وحافظ القصص والأخبار وإن كان من ابن القرية أحفظ، والواعظ وإن كان من الحسن البصري أوعظ، والنحوي وإن كان أنحى من سيبويه، واللغوي وإن علك اللغات بقوة لحييه، لا يتصدى منهم أحد لسلوك تلك الطرائق ... إلاّ رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علم المعاني وعلم البيان".[١٢]

وإذا علمنا أن هذا كان رأي الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) دل ذلك على أن فكرة استلزام التفسير للبلاغة معلومة، متداولة عند أوائل المفسرين.

ويتابع أبو حيان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ) الزمخشري في رأيه، وإن خالفه في اعتبار العلم بأوضاع اللغة، ومسائل النحو سابقة في سلم مراتب العلوم التفسيرية، فالنظر - يقول أبو حيان - "في تفسير كتاب الله تعالى يكون من وجوه: **الوجه الأول**: علم اللغة اسما وفعلاً وحرفاً ... **الوجه الثاني**: معرفة الأحكام التي للكلم العربية من جهة

---

١٠ عبد القاهر الجرجاني، **أسرار البلاغة**، ت، محمود محمد شاكر (القاهرة: مطبعة المدني، ط١، ١٩٩١) ص:٥٠.
١١ السكاكي، **مفتاح العلوم** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٨٧) ص: ١٦٢.
١٢ الزمخشري، **الكشاف** (د،ط،ت، الدار العالمية) ١/١٥ ـــ ١٦.

إفرادها ومن جهة وتركيبها .... **الوجه الثالث:** كون اللفظ أو التركيب أحسن وأفصح، ويؤخذ ذلك من علم البيان والبديع".[١٣]

فالأمر إذاً، لا يتعلق بتداخل عادي بين علمي البلاغة والتفسير عند القوم بل بافتقار العلم الأصلي كلياً إلى العلم الآلي، ولهذا "فأحوج ما يكون إلى هذا الفن [علم البيان] المفسرون"[١٤]، فصارت البلاغة عندهم عمدة التفسير.[١٥]

واستناداً إلى هذا الوعي بشمولية المعرفة، وتداخلها، انطلق التفكير البلاغي العربي من النص القرآني، حتى صح عند البعض، أن يكون ذلك خاصية من خصائص هذا التفكير، وملمحاً مميزاً من ملامحه، وأقصد بهذه الخاصية وذلك الملمح "ربط مباحث البلاغة بغائية قصوى في فهم النص القرآني، والقدرة على تأويل مشكله والتسليم بإعجازه، لذلك اعتبرت البلاغة في تصنيفهم من علوم الآلة ومقدمة كل علم".[١٦]

٢. **عند المحدثين:** تنبه كثير من الدارسين المحدثين، إلى تداخل البلاغة مع الدراسات القرآنية، وأشاروا إلى صعوبة الفصل بينهما، إذ "أن ارتباط الدراسة اللغوية بالقرآن صبغ مجمل مباحثها بصبغة عقائدية، بحيث يصعب علينا أن نلم بإشكالاتها مجردة عنها".[١٧]

وليس الأمر متعلقاً بالبلاغة فحسب، بل بالنقد الأدبي أيضاً، فأزمة هذا النقد عند الأستاذ عبد السلام المسدي، تعود في جانب منها إلى الحاجز القائم بين أصول التفكير العربي والفلسفة، وبين النقد الأدبي.[١٨]

ولكي يتم حل مشكل المعنى - في اعتقاد الدكتور مصطفى ناصف - فإن "الطريق الأكثر أمناً، هو أن يفهم النقد العربي القديم في ضوء دراسات تختلف عنه، ولكنها ربما تلقي عليه ضوءاً كبيراً، مثل النحو والفقه وتفسير القرآن الكريم، وكأن العقلية العربية، كانت تجد إشباعاً أكثر في هذه المباحث وما إليها".[١٩]

---

١٣ أبو حيان الأندلسي، **البحر المحيط**، ت، عادل عبد الموجود وآخرون (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٣) ١/١٠٥ - ١٠٧.

١٤ ابن خلدون، **المقدمة** (دار البيان، د،ط،ت) ص: ٥٥٢ — ٥٥٣.

١٥ بدر الدين الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ت، أبو الفضل إبراهيم (بيروت: دار المعرفة، بيروت، ط٢) ١/١٣٢.

١٦ حمادي صمود، المرجع السابق، ص:٤٤.

١٧ حمادي صمود، المرجع السابق ص:٤٦.

١٨ عبد السلام المسدي، **الأسلوبية والأسلوب** (الدار العربية للكتاب، ط٣، ١٩٨٢) ص:١٨ — ١٩.

١٩ مصطفى ناصف، **نظرية المعنى في النقد العربي** (دار الأندلس، د،ط،ت) بيروت، ص:٨.

وأصبح البحث عن تعالق الدراسة الأدبية بغيرها من علوم التراث، مشروعاً نظرياً مهما، أفاد منه الدارسون حين النظر في النصوص التراثية، حتى إن الدكتور نصر حامد أبو زيد، جعل لكتابه "مفهوم النص" هدفاً يتمثل في "إعادة ربط الدراسات القرآنية بمجال الدراسات الأدبية والنقدية، بعد أن انفصلت عنها في الوعي الحديث والمعاصر، نتيجة لعوامل كثيرة أدت إلى الفصل بين محتوى التراث، وبين مناهج الدرس العلمي"[٢٠]. هذا بعد أن دلَّلَ في مكان آخر على أن "تفسير القرآن والدراسات القرآنية عموماً، كانت في الحضارة الإسلامية، هي البيئة الطبيعية التي نضجت في أحضانها الدراسات اللغوية والبلاغية".[٢١]

فالدراسات اللغوية المتعلقة بالنحو والبلاغة وفقه اللغة، سواء في مرحلة جمع النصوص، أم في مرحلة تحليلها، نشأت لسببين لا ينفكان عن العقيدة وهما:

ـــ الحفاظ على نقاء العربية. ـــ الرغبة في فهم القرآن.[٢٢]

وعليه، فدراسة الاصطلاحات البلاغية في الكتب المتخصصة في هذا الفن، مفتقرة حتماً إلى فهم نشأتها في حضن كتب التفسير، وهو ما أشار إليه المستشرق جون ونسبرو حين قال: "إن تطور المصطلحات الفنية في علم البلاغة العربية، يوضح - بشكل يلفت النظر - تكفيها التدريجي مع مقتضيات تفسير القرآن (الكريم). فتكاثر الصور البلاغية في كتابات شراح القرون الوسطى المتأخرين، يبدو نتيجة لانشغالهم بمعاني القرآن الكريم أكثر من اهتمامهم بالزخرفة الأسلوبية. ويمكن أن نتبين في كثير من تلك الصور، وجوداً سابقاً لها في تفسير القرآن، على حين يبدو أن بعضاً آخر منها من ابتكار المفسرين المجتهدين"[٢٣]

ولو أردنا تفسيراً لظاهرة انشداد البلاغة إلى القرآن الكريم، ما أعيانا الطلب، فمركزية هذا الكتاب الإلهي في الحضارة الإسلامية، وهيمنته على الفكر العربي الإسلامي، واستيلاؤه بمعاني الجلال على النفوس، وتكشفه في كلِّ حين عن أسرار بلا غور، وأفاق بلا حد، كل هذا يظهر أن وظيفة التوليد الفكري التي اضطلع بها كتاب الله في المجتمع العربي، كانت وظيفة طبيعية باعتباره وحياً منـــزلاً.

---

٢٠ نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤) ص:١٨.

٢١ نصر حامد، أبو زيد، **الاتجاه العقلي في التفسير**، ص:٩٩.

22 Ahmed Moutouakil, reflexion sur la theorie de la signification dans la pensee linguistique arabe, publication de la faculte des Lettres et des sciences humaines Rabat, 1982, p:26.

٢٣ جون ونسبرو، **البلاغة العربية وتفسير القرآن**، ترجمة، شفيع السيد، ضمن حوليات كلية دار العلوم (جامعة القاهرة، العام الجامعي: مطبعة جامعة القاهرة ١٩٧١) ص:٢٠٠.

والأمر ليس خاصاً بالحضارة العربية الإسلامية وحدها، إذ أن النقاد الغربيين، بدءوا يرمون إلى الغاية نفسها في الدعوة إلى ربط الدراسة الأدبية بالإنجيل، بل اعتبر أحدهم أن استبعاد الإنجيل من مركزية الاهتمام من قبل النزعة العقلانية، فشل في تكوين مجال ثقافي، خصوصاً إذا علمنا - في نظره - أن المساجلات المهمة - في القرن العشرين - حول التأويل انطلقت من فضاء الدين ومنه إلى الأدب.[٢٤]

٢. عوامل نشأة الدرس البلاغي العربي:

لم يكن القرآن الكريم العامل الوحيد في نشأة الأنظار البلاغية عند العرب، كما لم يكن أول أسبابها، ذلك أن العرب في الجاهلية، استطاعوا تكوين مجال ثقافي قابل لاستنبات آراء في البيان وتقويم اللسان، إذا اختصوا عن غيرهم من الأمم الأخرى بميزة الاهتمام بالبيان والاحتفاء به، بل واعتباره عنصرا من عناصر القوة، ومقياساً من مقاييس المنعة. ونحن، إن تحدثنا عن البلاغة في هذه المرحلة المبكرة، فباعتبارها فنا في إنتاج الكلام أكثر من كونها علماً اصطلاحياً يسعف في النقد ووضع المعايير[٢٥]. لقد كان البيان العربي في تلك الفترة المبكرة - شعراً وخطابة - شاهداً على استعداد فطري لدى العربي لعيار الكلام، والمفاضلة بين أجزائه. وأول ما يشير إلى وجود مثل هذا الاستعداد، دوران مادة "بلغ" على الألسنة بأحد معانيها المعلومة لدى الدارسين المتأخرين. فهذا حمامة بن رافع الدوسي يرى أن أبلغ الناس "من حلى المعنى المزيز وطبق المفصل قبل التحريز".[٢٦]

وقال الأعشى:

---

24 K-M-Newton, interpreting the text, Harvester wcatchcaf, 1990, p: 11-12

من الملاحظ أن صدور التصورات النقدية من المفاهيم الدينية في المجال الغربي، ليس مقتصرا على الأفكار العامة من قبيل حدود التأويل، وطبيعة الإنتاج الدلالي للنصوص، بل تجاوز ذلك إلى المساهمة في صياغة مقولات نقدية، تميزت ولا تزال ببعد إجرائي معتبر في مجال تفسير النصوص، ومن ذلك مفهوم التوازي مثلا، حيث تم استعماله أول الأمر في تفسير النصوص التوراتية. ينظر في هذا: محمد مفتاح، **التشابه والاختلاف: نحو منهاجية شمولية**،ط١ ، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦ الدار البيضاء، المغرب، ص:٩٧.

Hans Robert Jauss, *Pour une hermeneutique litteraire*, traduit par: Maurice Jacob (Paris édition: Gallimard. 1988).

Stefan Collini interpretation terminable and interminable in: Umberto Eco, interpretation and over-interpretation, Cambridge University, 1994.

٢٥ أشار هنريش بليث إلى هذه الثنائية - أي البلاغة فن أولاً وعلم ثانياً - في حديثه عن البلاغة الغربية، التي انتقلت من مرحلة إنتاج النص إلى مرحلة نقده وتحليله، ينظر: هنريش بليث، **البلاغة والأسلوبية، نحو نموذج سيميائي لتحليل النص**، ترجمة، محمد العمري، (الدار البيضاء: منشورات مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، ط١، ١٩٨٩) ص:١٦.

٢٦ ابن رشيق، **العمدة**، ت، محي الدين عبد الحميد (د،ط،ت، مطبعة السعادة) ١/٢٤٥.

وَأَبْلَغُ مِنْ قُسٍّ وَأَجْرَى مِنَ الَّذي بِذي الغيلِ مِنْ خَفَّانَ اصْبَحَ خَادرا [٢٧]

وقال أبو قيس بن الأسلت السلمي:

قَالَتْ وَلَمْ تَقْصِدْ لِقيلِ الخَنَى مهلاً فَقَدْ أَبْلَغْتَ أَسْمَاعي [٢٨]

وفي القرآن ما يشير إلى معرفة العرب بهذا المصطلح، وما يقترب منه في الدلالة كالبيان والفصاحة، قال تعالى: ﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَولاً بَلِيْغاً﴾[٢٩]، وقال أيضاً: ﴿وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانَاً فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءاً يُصَدِّقُنِي﴾[٣٠]. أما مصطلح البيان ومشتقاته، فهو أكثر من أن نعده في القرآن الكريم، وإنما ورد بهذه الغزارة لتفاضل العرب يومئذ في البيان والفصاحة، فجاءهم الله بما أعجزهم من جنس ما نبغوا فيه إمعاناً في إلزامهم بالحجة والدليل. وتشير ظاهرة التفضيل الأسلوبي[٣١]، وهي البحث في ما زاد في الإفادة عن أصل الدلالة، إلى انتشار وعي بالنظر في الكلام، ووضع مراتب لفن القول، فقد كان الإنسان العربي واعياً إذاً بالفروق الأسلوبية في نثر الكلام ونظمه، وذا إحساس يقظ بوجوه تأدية المعنى، وهو وعي نقدي قائم على قاعدة تفضيلية بين الأساليب المختلفة، مع تحقق سلامة النحو والتراكيب فيها جميعاً، فالذي يهم الناقد العربي الأول ليس هو المعنى المجرد فحسب، وإنما الصيغة التي يؤدى بها.

ولقد سجلت لنا كتب التراث مادة غزيرة في هذا المنحى، يقول الجاحظ: "وكلام الناس في طبقات ... فمن الكلام الجزل والسخيف، والمليح، والحسن والقبيح والسمج، والخفيف والثقيل، وكله عربي، وبكل قد تكلموا، وبكل قد تمادحوا وتعايبوا، فإن زعم زاعم أنه لم يكن في كلامهم تفاضل، ولا بينهم في ذلك تفاوت، فلم ذكروا العيي والبكيء، والحصر والمفحم والخطل والمسهب، والمتشدق والمتفيهق، والمهمار والثرثار، والمكثار والهمار ولم ذكروا الهجر والهذر، والهذيان والتخليط ... ولو لا أن هذه الأمور قد كانت تكون في بعضهم دون بعض، لما سمي ذلك البعض البعض الآخر بهذه الأسماء".[٣٢]

---

٢٧ الميداني، **مجمع الأمثال**، ت، محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: دار الجيل، ط٢، ١٩٨٧) ١/١٩٥.

٢٨ ابن منظور، **لسان العرب** (دار صادر) مادة: بلغ (٨/٤١٩)

٢٩ النساء، الآية:٦٢.

٣٠ القصص، الآية: ٣٤.

٣١ وهذه الظاهرة نجدها واضحة في تنصيب النابغة حكماً بين الشعراء، وتفضيله بين أساليب. يراجع: المرزباني، **الموشح**، ت، علي محمد البجاوي (القاهرة: دار الفكر العربي، د. ط. ت) ص: ٧٧.

٣٢ الجاحظ، **البيان والتبيين**، ت، عبد السلام هارون (دار الفكر،د،ط،ت) ١/١٤٤ـــ١٤٥.

وحين تحدى القرآن عرب الجاهلية، رازوا أنفسهم ليأتوا بنظيره، ما دام من جنس كلامهم، فأقبلوا وأدبروا، وقلبوا وجوه الكلام، وقدحوا زناد القرائح فوجدوا كلام الله أفضل من كلامهم، مع أنه نزل على أنحائهم في أداء أصل العبارة، وفهموا، انطلاقاً من قاعدة التفضيل التي أسسوها في تعاملهم مع كلام الشعراء والخطباء، أن في القرآن إعجازاً بيانياً لا يقدرون على إيجاد نظيره، مع شدة حاجتهم لذلك في مواجهة النبي ﷺ، فسلموا بالهزيمة في معركة البيان ويمموا شطر مدافعة الرسالة بما يستطيعون. إن هذا الوعي الأولي بعنصر التفضيل الأسلوبي في جانب النقد، يقابله عنصر الاختيار في جانب الإبداع[٣٣]، فقد أحس العربي، وهو يستعمل اللغة، أن لديه إمكانات تتيحها اللغة للتعبير عن المعنى الواحد، فأصبح الكلام عنده تحققاً فعليا لهذه الإمكانات، بحسب عوامل غير لغوية أهمها عنصر "**المقام**"، ولهذا كانت النظرة السائدة للغة آنذاك، نظرة واقعية فعلية، فهي - أي اللغة - أداة للتوصل الاجتماعي، ولا تملك حرية التحقق على أنحاء معينة، إلا بفعل تدخل عناصر خارجية تدخلاً حاسماً في تحديد طبيعة الكلام، وصيغة الخطاب. لقد كان التصور التواصلي هو أساس فهم اللغة عند العرب القدماء.[٣٤]

ونجد عند الحطيئة ما يؤكد رسوخ فكرة المقام ودورها في توجيه الأداء اللغوي حين قال:

تحنَّن عليَّ هداكَ المليكُ فإن لكلِّ مقامٍ مقالا[٣٥]

إن هذه العناصر التي تحدثنا عنها - **التفضيل والاختيار والمقام** - عناصر بلاغية، تظهر الحضور الأولي للفكر البلاغي عند العرب الأوائل، وإن كان هذا الحضور سابقاً على النظرية والفقه الاصطلاحي. ولقد عبر الشافعي (ت ٢٠٤هـ) عن هذا حين قال: "فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها وأن فطرته أن يخاطب الشيء منه عاما ظاهريا يراد به العام الظاهر و يستغني بأول هذا منه عن آخره، وعاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعاماً ظاهراً يراد به الخاص وظاهراً يعرف في سياقه أن يراد به غير ظاهره. فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتبتدئ الشيء من كلامها، يبين أو لفظها فيه عنه آخره، وتبتدئ

---

٣٣ لعل في عنصر الاختيار سبباً ألجأ بعض الشعراء إلى التروي في قول الشعر. يراجع: الجاحظ، **البيان والتبيين**، ٩/٢.
34 Ahmed Moutaouakil, op-cit. p: 69.
٣٥ **الأغاني** (دار الفكر، د.ط.ت) ٥٣/٢.

الشيء يبين آخر لفظهما منه عن أوله، وتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تعرف الإشارة ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها، لانفراد أهل علمها به، دون أهل جهالتها ".٣٦

فأنت ترى أن الإمام الشافعي قد عرض لكثير من الصور الدلالية في اللغة والتي لها صلة وطيدة بالبلاغة والأسلوب، حيث دَلَّل على أن العرب كانت ملمة بمجاري اللسان العربي، ووجوه التصرف فيه، وطرقه في تعيين الدلالات والمعاني فالإتساع المفيد لاحتمال الأسلوب الواحد لدلالات متنوعة، أو التعبير عن معاني مختلفة بالأسلوب الواحد، والسياق المفضي إلى تجاوز المعنى التركيبي البسيط، والصعود باللغة من مستوى التركيب إلى مستوى التداول، وخروج العبارات عن مقتضى الظاهر إلى خلافه، والذي يعني وجود إحساس عميق بعملية التجوز في اللغة، وإمكان الانتقال من الدلالة الوضعية إلى دلالة اصطلاحية تفهم بالقرائن المعروفة، كل هذا يبين لنا أن العرب كانت على وعي بظواهر البلاغة وأفانينها. على أن هذا الوعي الأولي يبقى وعياً نسبياً مرتبطاً بالمستوى العقلي والإطار الاجتماعي والحضاري المحدد لنسبة التطور في المعرفة.

إذ ينبغي التمييز عادة بين ثنائية تتحكم في وعي المعارف وإدراكها، ولا نخص هنا معرفة دون أخرى، أو علماً دون علم، وهذه الثنائية هي ثنائية "الفن والعلم"، فعملية الإدراك والتصور،تبدأ بمرحلة الفن القائمة أساساً على الفطرة والاستعمال، ثم تتدرج في مراتب التطور، قائمة بعملية التكثيف الاصطلاحي للمكاسب المعرفية الفطرية، فتنطلق من التحقيق إلى التجريد، ومن التوصيف إلى التنظير. وهذا الذي ذكرناه عام في جميع العلوم، فأغلب المصطلحات الأصولية والفقهية المتأخرة، كانت معروفة عند الأولين، لكن بغير طريق الاصطلاح، بل بالوعي السابق لظهور هذا المصطلح أو ذاك، ومجمل الفنون البلاغية التي صنفها المتأخر ون، تجد لها سنداً في أنظار المتقدمين، سواء بالتعيين أو بالإشارة.

فالبلاغة العربية إذاً، كانت معروفة عند العرب الأوائل باعتبارها فنًّا، ولما ظهرت المعطيات الجديدة في الواقع العربي، وحدث تطور في الملكات العقلية والفكرية تحولت البلاغة من فن إلى علم، ذي مصطلحات خاصة، وموضوعات محددة، ولهذا فينبغي النظر إلى ما قلناه، من معرفة العرب بالبلاغة في مرحلة نزول الوحي وبعده بقليل من هذا المنظار.

---

٣٦ الشافعي، **الرسالة**، أحمد شاكر (بيروت: دار الكتب العلمية، د،ط،ت) ص: ٥١ ــ ٥٢.

وإذا كان هذا كذلك، فما هي إذاً العوامل الأخرى المتعلقة ببنية التفكير الإسلامي الجديد حول الظواهر الأسلوبية في القرآن؟ نذكر من هذه العوامل:

١ـــ عربية القرآن: وهو مما وقع عليه الإجماع من قبل العلماء، ويستندون فيه إلى أدلة نقلية صريحة، وقطعية في إثبات أن القرآن الكريم كتاب عربي، ولا مدخل للعجمة فيه هذا مع الاعتراف ـــ عند البعض ـــ بوجود ألفاظ أعجمية في القرآن استوعبها اللسان العربي وأخضعها لقوانينه، كقوله تعالى: ﴿لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾[٣٧] ولهذا "فمن زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول"[٣٨]. قال الشافعي: "قال قائل منهم: إن في القرآن عربياً وأعجمياً والقرآن يدل عل أنه ليس في كتاب الله شيء إلا بلسان العرب، ووجد قائل هذا القول من قبل ذلك منه تقليداً له، وتركاً للمسألة له عن حجته، ومسألة غيره ممن خالفه، وبالتقليد أغفل من أغفل منهم، والله يغفر لنا ولهم".[٣٩]

وينبني على هذا، الاعتقاد بأن أساليب القرآن موافقة لأساليب العرب في أصل تركيبها ودلالتها، لأن في "القرآن مثل ما في الكلام العربي من وجوه الإعراب ومن الغريب والمعاني"[٤٠] وفي القرآن أيضاً ما في الكلام العربي "من المحتمل من مجاز ما اختصر، ومجاز ما حذف، ومجاز ما كف عن خبره، ومجاز ما جاء لفظه الواحد ووقع على الجميع، ومجاز ما جاء لفظه لفظ الجميع ووقع معناه على الاثنين، ومجاز ما جاء لفظه خبر الجميع على لفظ خبر الواحد، ومجاز ما جاء الجميع في موضع الواحد، إذا أشرك بينه وبين آخر مفرد، ومجاز ما خبر عن اثنين أو عن أكثر من ذلك، فجعل الخبر للواحد أو للجميع وكف عن خبر الآخر، ومجاز ما خبر عن اثنين أو عن أكثر من ذلك، فجل الخبر للأول منهما، ومجاز ما جاء من لفظ خبر الحيوان والموات على لفظ خبر الناس ... ومجاز ما جاءت مخاطبته مخاطبة الغائب ومعناه مخاطبة الشاهد ... وكل هذا جائز قد تكلموا به".[٤١]

---

٣٧ النحل، الآية: ١٠٣.

٣٨ أبو عبيدة، **مجاز القرآن**، ت، محمد فؤاد سزكين (مصر: مكتبة الخانجي، ط١) ١/١٧.

٣٩ الشافعي، **الرسالة**، ص ٤١ـــ٤٢.

٤٠ أبو عبيدة، المرجع السابق، ص: ١/٨.

٤١ أبو عبيدة المرجع السابق ١/١٨ـــ١٩، ويراجع أيضاً في موافقة أساليب القرآن لأساليب العرب **جامع البيان** للطبري ١/٣٠. **والرسالة** للشافعي ص: ٥١ـــ٥٢.

ولهذا اتجه المفسرون الأوائل إلى فهم القرآن بما كان مركوزاً فيهم من معرفة باللغة العربية وأسرارها "فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة، لأن الله تعالى يقول: ﴿إنا أنزلناه قرآناً عربياً﴾ ﴿بلسان عربي مبين﴾".[٤٢]

اتساع دلالته:

وأقصد بالاتساع الدلالي هنا، احتمال الخطاب لوجوه متعددة من التأويل[٤٣] ومدار هذا الاتساع على ما في القرآن من ظواهر دلالية اهتم بها المفسرون والبلاغيون وهي:

٢ــ١: المحكم والمتشابه أثارت هذه الظاهرة كثيراً من الجدال ليس هنا موضع التفصيل فيه[٤٤]، والمتشابه ــ عموما ــ هو ما لا ينبئ ظاهره عن مراده[٤٥]، وهو على ثلاثة أضرب: " ... وضرب لا سبيل للوقوف عليه، كوقت الساعة وخروج دابة الأرض ... وضرب للإنسان سبيل إلى معرفته، كالألفاظ الغريبة والأحكام الغلقة، وضرب متردد بين الأمرين يجوز أن يختص بمعرفة حقيقته بعض الراسخين في العلم، ويخفى على من دونهم، وهو الضرب المشار إليه بقوله صلى عليه السلام في علي ﷺ: اللهم فقه في الدين وعلمه التأويل، وقوله لابن عباس مثل ذلك".[٤٦]

فالمتشابه هو ما يفتح مجال إعمال التأويل للكشف عن المعنى، والمحكم بعكس ذلك[٤٧]، ولابن عباس ﷺ كلام يؤكد علاقة فهم المتشابه بالأدوات البلاغية، يقول: "المحكمات ناسخه، و حلاله و حرامه، وحدوده وفرائضه".

وما يؤمن ويعمل به، والمتشابهات: منسوخه* ومقدمه ومؤخره، وأمثاله وأقسامه، وما يؤمن به ولا يعمل به"[٤٨]، وهي ظواهر أسلوبية كانت محل اهتمام البلاغيين، إذ

---

٤٢ الشاطبي، **الموافقات في أصول الأحكام** (دار الفكر، د،ط،ت) ٤٢/٢.

٤٣ ابن رشيق، **العمدة**، ١/ ٩٣.

٤٤ تراجع هذه القضية في **البرهان** للزركشي (٦٧/٢) **والإتقان** للسيوطي (٣/٣ وما بعدها) والراغب الأصفهاني، **معجم مفردات القرآن**، ت، نديم مرعشلي، دار الكتاب العربي، مادة: شبه، ص: ٢٦٠ وما بعدها.

٤٥ الراغب الأصفهاني المرجع السابق، ص: ٢٦١.

٤٦ نفسه، ص: ٢٦١.

٤٧ وهذا التعريف هو ما جرى عليه أكثر الأصوليين، ينظر: الزرقاني، **مناهل العرفان** (دار الفكر، د، ط، ت) ٢٧/٢.

* والنسخ عند الأوائل له علاقة بالأساليب، فهو يعني عندهم ــ فضلاً عن رفع الحكم الشرعي السابق بدليل شرعي لا حق كما عن المتأخرين ــ رفع دلالة العام والخاص، فأدخلوا الاستثناء والصفة والشرط في النسخ. يراجع: ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين**، ت، طه الرءوف سعد (بيروت: دار الجيل، د، ط، ت) ٣٥/١).

٤٨ السيوطي، **الإتقان** (٤/٣)

أدخلت في المجاز مع أبي عبيده (ت ٢١٠هـ) والفراء (ت ٢٠٧هـ) والجاحظ (ت ٢٥٥هـ) وابن قتيبة (ت ٢٧٤هـ).[٤٩]

فالنسخ، والتقديم والتأخير، والأمثال، وغير ذلك، قضايا دلالية مرتبطة بالمعنى، فدل الأمر على أن فهم المتشابه متوقف على إحكام آلة البلاغة لتفسير القرآن وبيان مشكله.

٢ـ٢: الظاهر والباطن: والمقصود بالظاهر "**ما تبادر إلى الأفهام من الألفاظ، ونعني بالباطن ما يفتقر إلى نظر**"[٥٠] والنظر في معاني القرآن لترجيح بعضها على بعض، مفتقر حتماً للأدوات البلاغية، ويتأسس على وعي بتعدد دلالة النص الواحد، وهو وعي موجود منذ زمن نزول الوحي، فقد جاء عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: "إن القرآن أنزل على سبعة أحرف، ما منها حرف إلا وله ظهر وبطن، وإن علي بن أبي طالب عنده منه الظاهر والباطن"[٥١] وفي هذا توجيه إلى عدم كفاية المعاني الظاهرة في التفسير، وإلى حاجة المفسر إلى إعمال النظر في تدبر معاني القرآن، والغوص على أسرارها، ولا سبيل إلى ذلك إلا بإتقان آلة البلاغة والبيان.

٢ـ٣: وجوه القرآن: أحس المتلقي الأول للقرآن بتعدد دلالات ألفاظه وتراكيبه، وهو ما شجع على النظر في القرآن للموازنة بين معانيه، وترجيح بعضها على بعض، ويتم ذلك بواسطة الأدوات اللغوية، وقرائن المقام المختلفة، فالنص القرآني ليس نصاً مغلقاً ذا دلالات منتهية، وإنما هو متسع اتساعاً يسمح بتدخل المتلقي لتعيين الدلالة المقصودة وفي الحديث "**القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على أحسن وجوهه**"[٥٢] وانطلاقاً من هذه الظاهرة، يمكن الحديث عن المعاني المقصودة، والمعاني المحتملة، تتعلق الأولى بالمحكمات، والثانية - وهي الأوسع - بالمتشابهات ولهذا ارتبط العلم بوجوه القرآن بالتأويل.[٥٣]

٣. القضايا البلاغية في تفسير الأوائل: وسنتطرق هنا إلى بعض القضايا البلاغية التي تعرض لها المفسرون الأوائل من الصحابة والتابعين، متتبعين أهمها في حدود ما يسمح به الغرض من التدليل على معرفة المفسر بالبلاغة منذ مراحل الوحي الأولى وهو تتبع لا يدعي لنفسه الإحاطة والتفصيل.

---

٤٩ نصر حامد أبو زيد، **الاتجاه العقلي في التفسير**، ص: ١٤٤.

٥٠ أبو بكر بن العربي، **قانون التأويل**، ت، محمد السليماني (بيروت:دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٩٩٠) ص ١٩١.

٥١ السيوطي، **الإتقان** (٤/٢٠٤).

٥٢ السيوطي، **الإتقان** (٤/١٨٤) والزركشي، **البرهان** (٢/١٦٣)

٥٣ الزركشي، **البرهان** (٢ / ١٦٣)

تتأسس معرفة المتلقي الأول بالبلاغة، على ما ذكرناه من معرفة العرب في جاهليتهم لأصناف البيان وأفانين الفصاحة، إذ من المعلوم "أن العرب كان لها اعتناء بعلوم ذكرها الناس، وكان لعقلائهم اعتناء بمكارم الأخلاق، واتصاف بمحاسن شيم، فصححت الشريعة منها ما هو صحيح وزادت عليه ... فمن علومها علم النجوم ... ومنها التفنن في علم فنون البلاغة والخوض في وجوه الفصاحة والتصرف في أساليب الكلام وهو أعظم منتحلاتهم".[٥٤]

ولهذا فالقول بأن عدم اشتغال المتلقي الأول بتحليل أسلوب القرآن راجع إلى أنه لم تكن له "الوسائل والقدرات العلمية لبلوغ ذلك المقصد"[٥٥] هو قول متعقب، فالرسول ﷺ كان يعلم على وجه التفصيل كل أسرار القرآن[٥٦] والصحابة رضوان الله عليهم، كانوا على دراية باللسان العربي ومذهبه، ولا يتصور في حقهم الجهل المطلق بأساليب القرآن، إذ على معرفة دلالاتها يتوقف الفهم، ويتأسس الإدراك، وتكتمل وظيفة التبليغ.

يقول الإمام السبكي (ت ٧٦٣هـ) في كتابه "عروس الأفراح": "اعلم أن علمي أصول الفقه والمعاني في غاية التداخل، فإن الخبر والإنشاء اللذين يتكلم فيهما المعاني، هما موضوع غالب الأصول، وأن كل ما يتكلم عليه الأصولي من كون الأمر للوجوب والنهي للتحريم ومسائل الأخبار ... كلها ترجع إلى موضوع علم المعاني ... فإن قلت: أين كان هذا العلم في زمن الصحابة الذين يعرفون أسرار العربية؟ قلت: كان مركوزاً في طبائعهم".[٥٧]

على أننا لا نريد أن نجعل من الصحابة وغيرهم علماء في البيان، لأن بيئتهم العلمية لم تكن تسمح في ذلك الوقت بمثل هذا التخصص في فروع المعرفة وإنما دفعنا عنهم العجز وانعدام القدرة في ذلك، إذ معناه التسليم الضمني بحصول القصد لاكتساب هذا النوع من المعرفة، مع وجود المانع وهو العجز، والحال أن سبب عدم توسعهم في بسط القضايا

---

٥٤ الشاطبي، **الموافقات** (٢/ ٤٧-٤٩)

٥٥ حمادي صمود، المرجع السابق، ص: ٣٥.

٥٦ قال الشافعي: "ولسان العرب أوسع الألسنة مذهبا وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي ولكنه لا يذهب منه شيئ عل عامتها" الرسالة، ص: ٤٢. ويراجع في معرفة الرسول ﷺ بكل معاني القرآن، محمد حسين الذهبي، **التفسير والمفسرون** (دار إحياء التراث العربي، د، ط، ت) ١/ ٥٣.

٥٧ بهاء الدين السبكي، **عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح**، ضمن شروح التلخيص (بيروت: دار الكتب العلمية، د، ط، ت) ١/ ٥٣.

البلاغية المتعلقة بالقرآن، إدراكهم أنه كتاب هداية وإرشاد، وليس كتاباً في البلاغة وفن القول، فتحكمت فيهم النظرة المقاصدية إلى القرآن، وتقلصت النظرة الآلية فاهتموا بمعانيه وأحكامه، والتمسوا فيه ما يصلح أحوالهم في المعاش والمعاد مع اقتدراهم على تحليل أسلوبه، وبيان وجوه الإعجاز فيه، بحسب ما توفر لديهم من معارف، ذلك أن مسألة "العمل" في ذلك الوقت كانت المحرك "للنظر" في القرآن، فقد ذكر أن الصحابة لم يكونوا - في تعلم القرآن - يجاوزون عشر آيات حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل، قال بعض الصحابة: "فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعاً".[٥٨]

ولقد رد الزركشي على من أنكر عليه اعتبار الفصاحة علماً من علوم القرآن "مع أن سلف المفسرين من الصحابة والتابعين لم يخوضوا فيه و لم ينقل عنهم شيء من ذلك، وإنما هذا أحدثه المتأخرون"[٥٩]، فقال: "قلت إنما سكت الأولون عنه لأن القصد من إنزال القرآن تعليم الحلال والحرام وتعريف شرائع الإسلام وقواعد الإيمان و لم يقصد منه تعليم طرق الفصاحة وإنما جاءت لتكون معجزة، إذ البلاغة ليست مقصودة فيه أصلاً لأنه موجود في الصحف الأولى لامع هذه البلاغة المعينة"، وإنما كان بليغاً بحسب كمال المتكلم، فلهذا لم يتكلم السلف في ذلك، وكانت معرفتهم بأساليب البلاغة مما لا يحتاج فيه إلى بيان، بخلاف استنباط الأحكام، فلهذا تكلموا في الثاني دون الأول".[٦٠]

ولعل أساس الأنظار البلاغية التي ستنشأ عند السلف من الصحابة والتابعين كان متمثلاً في إحساس عميق بتعدد دلالة النص القرآني، فكان البعض منهم مدركاً للمعاني القريبة، بينما تميز البعض الآخر بهتك أستار هذه المعاني القريبة، والنفاذ إلى مقاصد المتكلم. ولقد سئل علي ﷺ: "هل خصكم رسول الله ﷺ بشيء؟ فقال: ما عندنا ما في هذه الصحيفة أو فهم يؤتاه الرجل".[٦١]

---

٥٨ ابن تيمية، **مقدمة في أصول التفسير**، ضمن مجموع الفتاوي، ت، عبد الرحمن بن محمد قاسم مكتبة المعارف (الرباط، د،ط،ت) ١٣/٣٣١.

٥٩ الزركشي، **البرهان**، ١/٣١١ـ٣١٢؛ ويراجع في هذا: الشاطبي، **الموافقات**، ٢/٥٢.

٦٠ الزركشي، **البرهان** (١/ ٣١١ـ ٣١٢)

٦١ نفسه (٢/ ١٦١) وللحديث رواية أخرى عند البخاري، يراجع: ابن حجر، **فتح الباري**، ت، محمد فؤاد عبد الباقي وآخرون (القاهرة: دار التراث، ط١، ١٩٨٦) ١/٢٤٦.

فدل هذا على أن الاختلاف في الفهم والتفاضل بالتفسير، حاصل حين النظر في كتاب الله شأنه في ذلك شأن وعيهم باللغة، وإنتاج أساليبها. وكل ما يهمنا هنا هو التأكيد على أن الصحابة لم ينظروا للقرآن نظرة واحدة، بل فهموا معانيه بحسب مداركهم، وما أدى إليه اجتهادهم. أخرج البخاري عن ابن عباس ﷺ قال: "كان عمر يدخلني مع أشياخ بدر، فكان بعضهم وجد في نفسه، فقال ألم يدخل هذا معنا وإن لنا أبناء مثله؟ فقال عمر: إنه ممن علمتم، ودعاهم بهم ذات يوم فأدخله معهم - فما رئيت أنه دعاني فيهم يومئذ إلا ليريهم - فقال: ما تقولون في قول الله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللهِ وَالفَتْحُ﴾؟ فقال بعضهم: أمرنا أن نحمد الله ونستغفره إذا نصرنا وفتح علينا، وسكت بعضهم فلم يقل شيئاً فقال لي: أكذلك تقول يا ابن عباس؟ فقلت: لا فقال: ما تقول، فقلت: هو أجل رسول الله ﷺ، أعلمه به فقال: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللهِ وَالفَتْحُ﴾ فذلك علامة أجلك، فسبح بحمد ربك واستغفره، إنه كان تواباً فقال عمر: لا أعلم منها إلا ما تقول".[٦٢]

فالصحابة رضوان الله عليهم، وقفوا عند المعنى الظاهر للسورة، وهو تفسير صحيح، إذ أخذوا بعموم ما تدل الألفاظ عليه، أما ابن عباس فقد تجاوز المعنى إلى الدلالة[٦٣] وأخذ بمقصد المتكلم، وملابسات النزول، فتجاوز ما تشير إليه الألفاظ مباشرة إلى ما تستنبطه بين أطوائها، وما تلمح إليه بظلالها.[٦٤]

وقريب من هذا، ما روي عن الصحابة حينما نزل قوله تعالى: ﴿اليَومَ أَكْمَلْتَ لَكُمْ دِيْنَكُمْ﴾.[٦٥]

أنهم استبشروا، لظنهم أن الآية مجرد إخبار وبشرى بكمال الدين، لكن عمر ﷺ بكى وقال: **"ما بعد الكمال إلا النقص"**، فصرف معنى الآية إلى أنها نعي للنبي ﷺ[٦٦]، فهذه دلالة لا تعبر عنها الألفاظ الظاهرة. فتأمل كيف استخرج عمر ﷺ

---

٦٢ **فتح الباري** (٦٠٦/٨ ـــ ٦٠٧)

٦٣ اهتم التأويليون المعاصرون بالتمييز بين المعنى sense والدلالة **signification** يراجع: K-M-Newton, o[.cit. p: 12-16

٦٤ الغريب أن ابن حجر استنبط من هذا جواز التفسير بالإشارات، **فتح الباري**، ٦٠٨/٨ ـــ ٦٠٩.

٦٥ المائدة، الآية: ٣.

٦٦ إبراهيم بن حسن بن سالم، **قضية التأويل في القرآن الكريم بين الغلاة والمعتدلين** (بيروت: دار قتيبة، ط١ ١٩٩٣) ١٥٣/١.

النقص من الكمال، والنعي من البشارة، أليس هذا غوصاً على درر معاني الكتاب، واقتناصاً لشواردها؟؟.

ونذكر من القضايا البلاغية التي عرض لها الأوائل:

المثل: وهو "من أول المصطلحات التي بدأت تظهر في الدراسات القرآنية المبكرة للدلالة على المجاز أو الصور البيانية"[٦٧]، ومصطلح المثل مرادف للتشبيه[٦٨] وهو ما أشار إليه ابن العربي (ت ٥٤٣هـ) حين قال: "والمثل بكسر الميم وإسكان الثاء وفتحهما عند قوم بمعنى واحد، كقوله: شِبهٌ وشَبَهٌ، وعند المحققين: المثل بكسر الفاء وإسكان العين، عبارة عن شبه المحسوس وبفتحهما، عبارة عن شبه المعاني المعقولة، فالإنسان مخالف للأسد في صورته، مشبه له في جرأته بحدته، فيقال للشجاع: أسد أي يشبه الأسد في الجرأة، وكذلك يخالف الإنسان الغيث في صورته، والكريم من الإنسان يشابه في عموم منفعته".[٦٩]

ويبدو أن الصحابة استعملوا آلية التمثيل لتوضيح معاني القرآن لأن تمثيلاته عادة ما ترد في سياقات تستغلق على البسطاء، وذوي المعرفة المحدودة باللغة ومذاهبها، فاحتاج الناس إلى من يفهم بنية المثل القرآني، لبسط المقصود الإلهي من الخطاب. ففي قوله تعالى: ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ ... تَتَفَكَّرُونَ﴾[٧٠]، قال عمر ﷺ "يوماً لأصحاب النبي ﷺ فيم ترون هذه الآية نزلت ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ﴾ قالوا: الله أعلم، فغضب عمر فقال: قولوا نعلم أو لا نعلم، فقال: يا ابن أخي قل ولا تحقر نفسك قال ابن عباس: ضرب مثلاً لعمل، قال عمر: أي عمل؟ قال ابن عباس: لعمل، قال عمر: لرجل غني يعمل بطاعة الله عز وجل، ثم بعث الله له الشيطان، فعمل بالمعاصي حتى أغرق أعماله".[٧١]

ويقتضي هذا الفهم لأمثال القرآن، إدراكاً لعناصر التشبيه الظاهرة والباطنة ووجوه التشبيه المحسوسة والمعقولة، وسنكتفي بإيراد شاهدين على هذا ليظهر استيعاب

---

٦٧ ألفت كمال الروبي، "المثل والتمثيل في التراث النقدي والبلاغي حتى نهاية القرن الخامس الهجري" ضمن: **مجلة ألف**، ع١٢، ملف المجاز والتمثيل في العصور الوسطى، ط٢، الدار البيضاء، ص: ٧٩.

٦٨ ابن منظور، **اللسان**، دار صادر، مادة: مثل، (١١/٦١٠). ابن العربي، المرجع السابق.

٦٩ ابن العربي، المرجع السابق، ص١٤٢.

٧٠ البقرة، الآية: ٢٦٦.

٧١ ابن حجر، **فتح الباري** (٨/٤٩)

السلف للصور البيانية في القرآن، ففي تفسير ابن عباس لقوله تعالى ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾[٧٢] يقول: "هذا مثل ضربه الله، احتملت منه القلوب على قدر يقينها وشكلها، ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً﴾ وهو الشك، ﴿وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ﴾ وهو اليقين، كما يجعل الحلي في النار، فيؤخذ خالصه ويترك خبيثه في النار، كذلك يقبل الله اليقين ويترك الشك".

ويفصل قتادة (ت ١١٧هـ) في فهم هذه الصورة حين قال: "هذه ثلاثة أمثال، ضربها الله في مثل واحد، يقول كما اضمحل هذا الزبد فصار جفاءً لا ينتفع به ولا ترجى بركته، كذلك يضمحل الباطل عن أهله، وكما مكث هذا الماء في الأرض، فأمرعت وربت ببركته وأخرجت نباتها وكذلك الذهب والفضة حين أدخل النار فأذهب خبثه، كذلك يبقى الحق لأهله، وكما اضمحل خبث هذا الذهب حين أدخل في النار، كذلك يضمحل الباطل عن أهله".[٧٣]

ها هنا فهمان لهذه الصورة البيانية القرآنية، يظهران بما لا يدع مجالاً للريبة وعي السلف بمذهب أسلوب القرآن الكريم، وطرائق تصويره، إذ تقرب فيه المعاني المعقولة/الشك واليقين والحق والباطل، بالمظاهر المحسوسة القريبة من فهم الإنسان العربي/الزبد والماء والذهب والفضة.

الاستعارة والكناية: لم تظهر الاستعارة اصطلاحاً في تلك الفترة المتقدمة، ولكن المتلقى الأول للقرآن الكريم، تفاعل مع استعاراته تفاعلاً يشير إلى فهمها، وإدراك وظائفها البيانية، ففي قوله تعالى ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الفَجْرِ﴾[٧٤] قال سهل بن سعد ﷺ "أنزلت ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الفَجْرِ﴾ ولم يترل ﴿مِنَ الفَجْرِ﴾، وكان رجال إذا أرادوا الصوم، ربط أحدهم في رجليه الخيط الأبيض والخيط الأسود، ولا يزال يأكل حتى يتبين له رؤيتهما، فأنزل الله بعده (من الفجر) فعلموا أنما يعني الليل والنهار".[٧٥]

---

٧٢ الرعد، الآية: ١٧.
٧٣ السيوطي، **الإتقان** (٤/ ٤٠)
٧٤ السيوطي، **الإتقان** (٤/٤٠ـ٤١)
٧٥ **فتح الباري** (٨/٣١)

فهذه الاستعارة القرآنية لما انعدمت فيها القرينة اللفظية ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾ حملها الناس على الحقيقة، لوقوعهم في وهم المطابقة بين المستعار والمستعار منه، فخالفوا المراد، حتى ظهر لهم أن كلمة الخيط عدل بها عن دلالتها الوضعية إلى دلالة أخرى أدركوها بواسطة القرينة المذكورة.[٧٦]

أما الكناية فقد عرفت في تلك المرحلة المبكرة، كانت تعني عندهم الاستغناء عن التصريح بالمعنى مع إفادته بألفاظ غيره، وفي الحديث: "من تعزى بعزاء الجاهلية فأعضوه بهن أبيه ولا تكنوا"[٧٧] و "منه يتضح أن الكناية تعني العدول عن لفظ إلى آخر دال عليه"[٧٨] ويستعمل ابن عباس رضي الله عنه فعل الكناية استعمالات متعددة تدل في مجملها على فهمه لوظيفتها التبليغية، يقول: "المباشرة: الجماع، ولكن الله يكني" " وله أيضاً: "إن الله كريم يكني ما شاء، وإن الرفث هو الجماع، وكنى عن طلبه بالمراودة في قوله ﴿وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ﴾ وعنه، أو عن المعانقة باللباس في قوله ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾ وبالحرث في قوله: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾".[٧٩]

وقال مجاهد بن جبر (ت ١٠٤هـ) في قوله تعالى: ﴿يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ﴾[٨٠]: "يعني أستاههم، ولكن الله يكني".[٨١]

فوظيفة التعبير الكنائي هنا، متحصلة في اعتبار المتكل لإحساس المتلقي حين الخطاب، فكل ما يخدش حياءً، أو يستثير اعتراضاً، يتم استبداله بألفاظ أخرى تؤدي الدلالة نفسها بطريق الإشارة والتلميح، كما أن وعي سلف المفسرين بكنايات العرب، تفيد في عدم اعتبار ظاهر النص، مما يفيد أن العرب الأوائل كانوا على وعي بوظائف الأسلوب الكنائي سواء من جهة مرسل الخطاب، أم من جهة المتلقي. فالأسلوب الكنائي إذاً ذو وظيفة أكيدة في التعدد الدلالي للعبارة ففي قوله تعالى:

---

٧٦ ولهذا السبب ألح البلاغيون على ضرورة القرينة في الاستعارة، لأن غيابها يوهم بالتداخل والمطابقة بين عناصر الصورة الإستعارية، ينظر: السكاكي، **المفتاح**، ص٣٧٠ــ٣٧٣.

٧٧ المتقي الهندي، **كنز العمال**، ت، بكري حياني وصفوة السقا (بيروت: مؤسسة الرسالة، د، ط، ١٩٨٩) ١/٢٦٠.

٧٨ محمد جابر فياض، الكناية، ط١، دار المنارة، ١٩٨٩، سلسلة دراسات بلاغية، رقم: ٣، جدة، ص:١١.

٧٩ نفسه (٣/١٤٤).

٨٠ الأنفال، الآية: ٥٠.

٨١ السيوطي، **الإتقان** (٣/١٤٤)

﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾[٨٢]، يقول قتادة: "طهرها من المعاصي"[٨٣]، وهي "كلمة من العربية كانت العرب تقولها: طهر ثيابك، أي من الذنوب ... وكانت العرب تسمى الرجل إذ نكث بعده أنه: دنس الثياب"[٨٤] وتلخيصاً فقد نظروا إلى الكناية على أنها تضطلع بوظيفتين: وظيفة أخلاقية من جهة المتكلم، ووظيفة تأويلية من جهة المتلقي.

التقديم والتأخير:

وهو من الظواهر الأسلوبية الدائرة على ألسنة المفسرين الأوائل باشتقاقات مختلفة. ولأهميتها في التفسير اعتبر ابن عباس ﷺ معرفتها حكمة حين تفسيره لقوله تعالى: ﴿يُؤْتِى الحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرَاً كَثِيْرَاً﴾[٨٥] إذ قال عن هذه الحكمة أنها "المعرفة بالقرآن ناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، ومقدمه ومؤخره، وحلاله وحرامه، وأمثاله".[٨٦]

ويبدو أن التقديم والتأخير كانا أكثر دورانا على ألسنة السابقين من باقي الأساليب البلاغية الأخرى، ولهذا ألفيناهم وكأنهم ألفوا إعماله في تفسير النصوص، وتمرست مواهبهم في اقتناص أثره في الدلالة، والسبب في تقيدرنا عائد إلى تعلق التقديم والتأخير بالتراكيب، ورصف الجمل، وهو مجال لم يكن ليستعصي على العربي الولوع بملاحظة الظواهر الخارجية التي لا تحتاج إلى جهد فكري، ولا إلى قدرة تأملية. وسنعرض لجملة من تفسيرات السلف استخدمت آلية التقديم والتأخير في استخلاص المعنى القرآني:

في قوله تعالى: ﴿أرنَا اللهَ جَهْرَةً﴾[٨٧] قال ابن عباس: "إنهم إذا أرادوا الله فقد رأوه، إنما قالوا جهرة: أرنا الله، قال هو مقدم ومؤخر"[٨٨] فبدون اعتبار التقديم والتأخير هنا، نصل إلى عكس المراد، إذ يقع التسليم برؤيتهم لله سلفاً، وهم يطلبون أن يروه جهرة، والحال أنه محجوب عنهم، وإنما كانوا يطلبون جهرة من موسى أن يروا الله، وهيهات.

---

٨٢ المدثر، الآية ٤.

٨٣ **تفسير قتادة**، جمع ودراسة، عبد الله أبو السعود بدر (القاهرة: عالم الكتب، د،ط،ت، ١٩٧٩) ص:٨٠.

٨٤ نفسه، ص ٨٠

٨٥ البقرة، الآية ٢٦٩.

٨٦ السيوطي، **الإتقان** (١٧١/٤)

٨٧ النساء، الآية: ١٥٣.

٨٨ السيوطي، **الإتقان** (٣٤/٣)

وفي قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ للهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا، قَيِّمًا﴾[٨٩]، قال مجاهد: "هذا من التقديم والتأخير: ﴿أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾.

وفي قوله تعالى ﴿ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيْدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الحِسَابِ﴾ [٩٠] قال عكرمة (ت ١٠٤ هـ): "هذا من التقديم والتأخير يقول: لهم يوم الحساب عذاب شديد بما نسوا.[٩١]

وفي قول الله تعالى: ﴿وَلاَ تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَأَولاَدُهُمْ إِنَّمَا يُرِيْدُ اللهُ أَنْ يُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الدُّنْيَا﴾[٩٢] قال قتادة: "هذا من تقاديم الكلام يقول: لا تعجبك أموالهم ولا أولادهم في الحياة الدنيا إنما يريد الله ليعذبهم بها في الآخرة [٩٣]. فلما كان المقصودون بالخطاب مستمتعين في دنياهم بالأموال والأولاد، لم يكن سائغاً الاعتقاد أن الله يريد عذابهم بها في الدنيا، كيف؟؟ وهم يتمتعون بذلك، احتاج الكلام الإلهي إلى تأويل بواسطة آلية التقديم والتأخير الحاصل في الخطاب فظهر المقصود.

وفي قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَلَولاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَاماً وَأَجَلٌ مُسَمًّى﴾[٩٤] قال قتادة: "هذا من مقاديم الكلام، يقول: لولا كلمة وأجل مسمى لكان لزاماً"[٩٥] فظهر من إعراب كلمة: (أجل) أنها غير معطوفة على (لزام) وأن في الكلام تقديماً وتأخيراً لا يستقيم الخطاب إلا باعتباره.

الحذف:

لم يتحدث أوائل المفسرين - فيما أعلم - عن مصطلح الحذف، لكنهم كانوا واعين به، فنجدهم يقدرون الكلام المحذوف ليظهر المعنى. ففي قوله تعالى: ﴿وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي﴾[٩٦] قال قتادة في تفسيرها: "أهش على غنمي ورق الشجر"[٩٧] أي أن المعنى على تقدير محذوف يشير إليه السياق. وفي قوله تعالى: ﴿لاَ يُسْئَلُ عَمَّا

٨٩ السيوطي، **الإتقان** (٣/٣٣)
٩٠ ص، الآية: ٢٦
٩١ السيوطي، **الإتقان** (٣/٣٣ـ٣٤)
٩٢ التوبة، الآية:٨٥.
٩٣ السيوطي، **الإتقان** (٣/٣٣)
٩٤ طه، الآية: ١٢٩.
٩٥ السيوطي، **الإتقان** (٣/٣٣)
٩٦ طه، الآية: ٨١.
٩٧ **تفسير قتادة**، ص: ٧٥.

يَفْعَلُ﴾[٩٨] قال قتادة: "بعباده" وهم يسألون قال: "عن أعمالهم".[٩٩]

الالتفات:

لم يتحدثوا عن المصطلح، لكنهم فهموه مقترناً بوظيفته البلاغية في تلوين الخطاب والخروج به من الشهادة إلى الغياب، ومن الخصوص إلى العموم قال السيوطي: "ورأيت عن بعض السلف في توجهه... أن الخطاب أوله خاص وآخره عام، فأخرج ابن أبي حاتم عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم أنه قال: ﴿حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ﴾ قال: ذكر الحديث عنهم، ثم حدث غيرهم ولم يقل: وجرين بكم، لأنه قصد أن يجمعهم وغيرهم وجرين بهؤلاء وغيرهم من الخلق، هذه عبارته، فلله در السلف ما كان أوقفهم على المعاني اللطيفة التي يدأب المتأخرون فيها زمناً طويلاً ويفنون فيها أعمارهم ثم غايتهم أن يحوموا حول الحمى".[١٠٠]

ونستخلص من هذا، اضطرار مفسري السلف إلى اعتماد الأدوات البلاغية في تفسيرهم للقرآن، لأن الأفهام تختلف وتتفاضل في الوصول إلى المقصد الإلهي.

استنتاج:

إنّ الناظر المتفحص في جهود الأوائل في تفسير القرآن، لا بد أنّه خارج ببعض الخلاصات المحددة لطبيعة البحث في المعاني، وخصائصه، ومميزاته، وكذا الأسباب التي أدت إليه في هذه الفترة المبكرة. ولقد حصرناها فيما يلي:

١ـــ تفاوت الصحابة في عملية البحث في المعاني القرآنية، وتفاوتهم في القدرة على التفسير، يعود في معظمه إلى:

- تفاوت وعيهم باللغة ذاتها.
- إدراكهم أن اللغة العربية وسيلة مهمة من وسائل التأويل، والذي لم يعتبروه قط مقتصراً على النقل عن مبلغ الرسالة، ومعنى هذا، أن عملية التفسير - في جزء معتبر منها - خاضعة للوعي اللغوي، متأثرة بالتجربة الإنسانية في تفاعلها من الدلالات القرآنية، وهذا النوع من الفهم عاصم من الوقوع في تقديس الاجتهادات البشرية في

---

٩٨ الأنبياء، الآية: ٢٣.

٩٩ **تفسير قتادة**، ص: ٧٦.

١٠٠ السيوطي، **الإتقان** (٣/٢٥٥).

مجال التفسير باعتبارها نقولاً عن المبلغ، وهو مايؤدي إلى السقوط في خطأ المطابقة بين الكلام المفَسَّر والكلام المفسِّر.

◆ وعيهم بحركية اللغة وتعدد دلالاتها، مما يؤدي إلى تسليمهم بوجود الدلالات الظاهرة والباطنة، وحضور التجوز اللغوي، وصلة المعنى بأنماط متعددة من السياق، كالسياق النصي، وسياق الخطاب، وسياق التلقي.

٢ــ الوعي البلاغي عندهم كان مرتبطاً بالفطرة والسليقة، أو بالأفكار ما قبل النظرية بتعبير لاينز Lyons، وهذا يعني أن القرآن كان فسر من خلال الوعي باللغة نفسها، فالقرآن لم يكن منتجاً للتصورات البلاغية كما سيحدث لاحقاً، ولكن الوعي البلاغي في صورته الفطرية، كان أداة لتفسير ما غمض من القرآن، ولعل في هذا، ما يفسر ارتباط الأنظار البلاغية بالمواضع التي أشكل فهمها على الناس، وهو الملحظ الذي سيستمر في المرحلة اللاحقة مع كتب معاني القرآن.

٣ــ البلاغة عندهم كانت فناً وليست علماً، وهذا ما يفسر قلة المصطلحات والحدود التعريفية في هذه المرحلة، مع أنه لا يعني غياب المصطلح على جهة الإطلاق، إذ وجدناهم استعملوا مصطلحات كالكناية، والتقديم والتأخير، في سياقات لا تبعد كثيراً عما شاع بين المتأخرين، اللهم ما كان من جهة التفصيل والتفريع، إذ هما بالتراكم المعرفي والتطور الزمني.

الاتِّصالُ الخطابيّ عند المسلمين دراسة تاريخيَّة

عوض إبراهيم عوض *

مُقَدِّمَة

درج علماء الاتصال والمهتمون بأمره على تقسيم وسائل الاتصال إلى قسمين رئيسين هما الاتصال الإلكتروني والاتصال المكتوب. ويتفرع هذان القسمان ليشملا معظم أساليب الاتصال الذي يصل إلى المتلقي من خلال أجهزة الاتصال والإعلام، ولكنهما لا يشملان جميعَ أنواع الاتصال. ومن حيث الشكل التعبيري درج العلماء على تقسيمه إلى ثلاثة أقسام هي: المقروء، والمسموع، والمُشاهَدْ. وواضح من هذا التقسيم أنه التزم بالتعريف الكلاسيكي لوسائل الاتصال الذي قدمه كل من: هارولد لاسويل Harold Laswell، وولتر ليبمان Walter Lippman والذي استنبط منه دي فلير DeFluer وراكيش Rocheach لاحقاً إحدى مقومات عملية الاتصال الجماهيري التي اقتضت توافر أربع خصائص أساسية هي:

١ - أن تكون الرسالةُ سريعة، ٢ - وأن تصل إلى كل المتلقين في وقت واحد، ٣ - وأن تصل عن طريق قناة ، ٤ - وأن تكون العمليةُ الاتصالية ذاتَ بُعد دلالي. ومن خلال هذا التعريفِ أدرج علماء الاتصال كل الأشكال المتعارَف عليها بحكم توافر هذه السمات فيها، إلا أنهم أغفلوا دور المسلمين

* دكتوراه في وسائل الاتصال الجماهيرية من جامعة الملايو ١٩٩٦م، وأستاذ الإعلام المساعد بالجامعة الإسلامية العالمية بكوالا لمبور، ماليزيا.

الذين اعتمدوا هذا الشكل المهم من أشكال الاتصال والذي قامت عليه الحضارة الإسلامية ذاتُ الجذور الراسخة والأبعاد المؤثرة في خارطة الفكر والسلوك الإنساني خلال خمسة عشر قرناً من الزمان. حيث بلور المسلمون هذا الشكل الاتصالي والذي عرفوه بفن (الخَطابة).

ولذلك كان لزاماً علينا بوصفنا مختصين في علوم الاتصال أن نلفتَ انتباه العالم إلى هذا الدور المهم لتعريف الناس به كأحد أهم الاستخدامات الإعلامية في التاريخ التي غيَّرت المفاهيم وغرست كثيراً من القيم التي دعا إليها علماء الاتصال بحكم أنَّ الخطابة الإسلامية هي الشكلُ الوحيد بين أشكال الاتصال الذي توافرت له الأبعاد الأساسية الثلاثة لمفهوم العلاقة الإنسانية وهي البعد النفسي، والبعد الثقافي، والبعد الاجتماعي. وباستقصائنا لدور الخطابة الإسلامية وجدنا أنها أدَّت دوراً اتصالياً أساسياً ومهماً منذُ نشأتها، على الرغم من أنَّ الخطابة قد عُرفت قبلَ قرونٍ طويلة من مجيء الإسلام. وهذا على عكس الدول الأخرى التي عَرَفَتْ فَنَّ الخطابة ومارسته بدون استخدامه إعلامياً بالحنكة التي فعلها المسلمون، وذلك لأسبابٍ تاريخية وفنية سنعرضُ لها بالتفصيل في سياق هذه الورقة البحثية.

وهذه المفارقة في استنباط خصائص الخطابة واستخدامها إلى أقصى حد في تشكيل مفهوم الدولة وإبراز البُعد الرسالي للإسلام بوصفها ثقافةً حضارية هي التي جعلتنا نزعم أنَّ الخطابة بشكلها الإسلامي (وسيلة اتصال) وليست (وسيلة تعبيرٍ فنيةٍ) فقط كما تصورها بَعضُ السابقين والمُحدثين من العلماء.

ولكن قبل الخوض في تفصيل هذا الأمر نود أن نشير إلى نقطةٍ مهمة لمسار هذه الدراسة وهي أنَّ بعضَ العلماء قد اعتبروا الخطابة جزءاً من علم المنطق، وقد أشار إلى ذلك (ابنُ سينا) حين قال: (إنَّ الحكماء قد أدخلوا الخطابة والشعر في أقسام المنطق لأنَّ المقصود من المنطق أن يُوصل إلى التصديق، فإن أوقع التصديق يقيناً فهو البرهان

وإن أوقع ظناً أو محمولاً فهو الخطابة) *. وبعد ذلك دلف (ابنُ سينا) إلى قيمة الخطابة فأكد أنها صناعةٌ عظيمة النفع بحكمِ أنَّ الأحكام الصادقة فيما هو عدل وحسن أفضل نفعاً وأعم على الناس من أضدادها، لأنَّ نوع الإنسان يعيش بالتشارك، ويحتاجُ إلى التعامل والتحاور، وهما يحتاجان إلى أحكام صادقة، وهذه الأحكام الصادقة تحتاج إلى أن تكون مقررة في النفوس، ممكنة في العقائد. وإذا كان البرهان قليل الجدوى في حمل الجمهور على الحق فإنَّ الخطابة تستطيعُ أن تفعل ذلك.[١]

ولهذا السبب انبرى نفرٌ من الكتاب المسلمين لمحاولة بلورة هذه الأدوار مقروءةً مع إفرازات الجدل الفكري الذي ظَلَّلَ سَنوات القرنِ العشرين بظلال من التشكيك في أحقية الخطابة أساساً للتوصيف بوصفها إحَدى أدوَات المعرفة. وقدَّ أفرز ذلك الجدل شيئاً من الصراع جعل حمية الدفاع عن التراث هي الغالبة في كتابات العديد من الباحثين. ولكننا نستطيعُ أن نُثمن إسهامات خمسة من الكتاب المسلمين الذين حاولوا إجلاء هذا الأمر، على الرغم من أن بعضهم قدّ أدخله في إشكاليةٍ أخرى وهي إشكالية التصنيف والترتيب ضمن العلوم المعرفية.

ومن هؤلاء الكتاب الشيخ محمد أبو زهرة، والأستاذ محمد عبد الغني حسن، والأستاذ عبد الجليل عبده شلبي، والأستاذ علي محفوظ، والأستاذ أنيس المقدسي. فقد انصبَّ معظم جُهدِ هؤلاء الكُتاب المُجَوِدين في إطار الطرح الأسلوبي للخطابة وأشكال استخدامها بوصفها إحدى فنون الثقافة الإسلامية. إلا أنهم جميعاً تجنبوا التركيز على بُعدها الاتصالي الذي هو أهم أبعادها على الإطلاق. وربما كان السبب هو عدمُ إدراكهم لهذا البُعد أو عدم اهتمامهم به بحكم عدم الاختصاص في العمل الاتصالي والإعلامي مما جعلهم يغفلونه تماماً.

وأهمية هذه النقطة هي أنَّ الأمم التي جاءت لاحقاً لاسيما الغربيين قد وظَّفوا هذا العنصر الاتصالي للخطابة والذي أزكى شرارتَه الإسلام لخدمة أغراضهم السياسية رغماً عن مخالفتهم البينة لرؤية الإسلام لقضية الحكم وقضية الإعلام. وهذا هو التحدي الذي نريدُ أن نواجه به علماء الاتصال الغربيين الذين أغفلوا دور المسلمين في

* المقصود بالمحمول على الصدق ما يقبله الإنسان لصدوره عمن عُرف بالصدق.

[١] محمد أبو زهرة، **الخطابة أصولها، تاريخها في أزهر عصورها** (القاهرة: دار الفكر العربي، ط ١، ١٩٣٤م) ص ١٨.

هذا المضمار. ولهذا السبب أيضاً تنــزعُ هذه الورقة البحثية لإبراز الأبعاد الاتصالية للخطابة مَقروءةً مع طبيعة ممارستها الفنية التي أفرزتها التجربة الإسلامية بوصفها إحدى الوسائل الفاعلة ذات الاستدامة والتأثير في المجال المعرفي الذي نَبَعَ من حاجة الإنسان. وهذا العُنصر نحسبُهُ جديراً بالإشارة إليه أكثر من بقية العناصر التي أولاها الكُتابُ المسلمونَ أهميةً أكبر، على الرغم من أننا نُثَمِنُ الدور الذي أدَّوه والذي لا يُمكنُ إنكارهُ أو التقليلُ منه على الإطلاق. إلا أنَّ الضرورةَ تقتضي تسليطَ المزيدِ من الضوء على خصوصية هذا النمط الاتصالي الإسلامي الذي أغفله العُلماء.

إنَّ الخطابة علمٌ من العلوم الإنسانية له أصولُهُ وأبعادُهُ وقوانينُهُ التي تضبطُ مساره. وقد أشار عددٌ من العلماء إلى وجود علاقةٍ وثيقة بينها وبين علم المنطق ومنهم العلامة ابنُ سينا الذي أشرنا إلى رؤيته في السطور السابقة، حيث أكَّدَ ذلك في كتابه الشفاء الذي أشار بالعبارةِ الصريحة إلى أنَّ الخطابة قسمٌ من أقسام علم المنطق. كما أنَّ لها علاقةً أكثرَ وثوقاً بعلم النفس، وعلاقةً شبيهةً بعلم الاجتماع. وقد عدَّ كثيرٌ من الفلاسفة الخطابة جُزءاً متمماً لعلم المنطق، خصوصاً بعدَ أن تمَّتْ ترجمةُ كتاب الخطابة للفيلسوف اليوناني أرسطو طاليس إلى اللغة العربية في بدايات القرن الثالث الهجري. وبعد ذلك جاءت رؤية الشيخ محمد أبو زهرة للخطابة والتي كانت على اتساقٍ تام مع ما ذهب إليه الفلاسفة - وعلى رأسهم ابن سينا - الذين نظروا للمنطق نظرةً شاملة استمرت لعقودٍ طويلة حتى ظهرَ جيلُ الفلاسفة المتأخرين الذين قصروا نظرتهم للخطابة على صور القياس وأشكاله وأدواته.

ولعل التأثر الواضح الذي أبداهُ الشيخ أبو زهرة بهذا الفكر قد نبع من أنَّ المنطق خادمٌ لعلم الخطابة بحكمِ أنَّ كثيراً من قوانين الخطابة قد استندت على المنطق وَحْدَهُ في صياغة مبادئها وأهدافها. ولذلك لم يجد الشيخ أبو زهرة حرجاً من أن يقول: إنَّ المنطق ألزم العلوم للخطابة، وبينهما من وشائج القربى، وتداخل المسائل، وتقارب

المناهج، وتداني المآخذ، ما سَهَّلَ على الأقدمين عدَّهُما علماً واحداً وما يجعلنا نحن المتأخرين نعدهما أخوين مُتحدي النسب.[٢]

ومن خلال هذا السياق فإنَّ الخطابة قد تجاوزت كونها فناً لتُصبح علماً لهُ أُسُسُهُ، ومقوماتُهُ، ونظامُهُ الدلالي، وشروطُهُ الخاصة التي تُميزُهُ عن بقية العلوم. ولعَلَّ المفارقة تتضح عندما نلاحظ أنَّ هذه الاعتبارات قد تضعضعت إلى حد التلاشي في بدايات العصرِ الحديث عندما قَلَّ التعامل مع الخطابة في أخريات القرن التاسع عشر، حيثُ تضاءَلَ دورُها الفكري، وتنكر الكثيرون لها بوصفها أسلوباً تعبيريًّا، حتى أنَّ العديدَ من المؤسسات التعليمية في البلاد الإسلامية عندما أرادت تدريسها لناشئة الأجيال في المراحل التعليمية الصُغرى لم تجد لها إطاراً مناسباً فوضعتها ضمن نصوص الأدب العربي من خلال دروس التعبير، وهي قطعاً ليست كذلك على الرغم من أنَّ محتوياتها قد أفادت في هذا المضمار. وأشارت بعضُ المناهج التي وضعتها وزاراتُ التعليم في سوريا وليبيا والجزائر للخطابة من خلال مقررات علم المنطق، وهي أيضاً اعتباراتٌ قاصرة بهذا الشكل الذي وُضعت به.

ولذلك فإننا نقترح من خلال هذه الورقة أن تُدرج الخطابة بوصفها فرعاً قائماً بذاته ليُدرس ضمنَ عُلوم الاتصال. وربما كانت هذه الرؤية لا تتسق مع نظرةً الذين عدّوها جزءاً من علم النفس بحكم أنَّهم أرادوها جزءاً من هذا العلم. ووجهُ اعتراضنا على هذا الأمر هو أنَّ هؤلاء النفسانيين قد تناولوا من الخطابة عُنصراً واحداً فقط هو الدافعية التي أمْلَتْ رسمَ مُحتواها الخطابي، ثم ركّزوا على الأثر الذي أحدثته هذه الدافعية من خلال المحتوي في السامعين.

وعلى الرغم من أهمية الدافعية والأثر إلا أنهما لا يضعان أرضيةً صُلبةً لتوصيف علم الخطابة، خصوصاً وأنَّ هذا المنهج الاستقرائي لتحديد العلاقة بين الأثر والمؤثر ظلَّ حبيساً لسنوات طويلة في الإطار الذي وضعه بافلوف - Baflof، وثرونددايك - Throndaik في إقرارهما لنتائج التجارب التي اقتصرت على الحيوانات الدُنيا. وهي نتائج قد تخدمُ أغراضاً في غير هذا الإطار لأنها بحكم طبيعتها قد تجاوزت مُعطيات كثيرةً في غاية الأهمية ومنها تقلباتُ النفس البشرية التي تتلقى مضمون الرسالة، وملابساتُ

---

[٢] المرجع السابق، ص ٨.

الحياة العامة التي تؤثرُ في تناول الموضوع، وصورة المجتمع الفكري الذي تتبلور من خلاله نظرة الخطيب للأمور المثارة من خلال النص. ولذلك فالذي نراهُ هو أنَّ حظ علم النفسِ ضئيلٌ في تصوير الدور التاريخي والعلمي للخطابة، ثم الشكل التعبيري الذي يُقدِّمُ فيهِ المحتوى. وبالرغم من هذا فلا مَناص من استصحاب هذا الجانب النفسي في تفسيرِ الظواهر المصاحبة لرد الفعل الخطابي على السامعين عند التقويم العام لدور الخطابة الاتصالي.

الخطابة بين التعريف والتأطير

من خلال هذه الرؤى المتباينة لعلماء المنطق والاجتماع والنفس وملاحظات السلف لتحديد الإطار العلمي للخطابة وضع لها المنطقيون والحكماء تعريفاً يقول: إنَّ الخطابة هي القياسُ المؤلف من المظنونات أو المقبولات لترغيب الناس فيما ينفعهم من أمور معاشهم أو معادهم[٣]. والمظنونات هي الأمور التي يحكم العقل فيها حكماً راجحاً اتباعاً لغلبة الظن. والمقبولات هي الآراء التي يكون مصدر التصديق فيها وقوعُها ممن لا شبهة في صدقه مع كونها قابلةً للإنكار. وأطلق بعضُ اللغوين لفظ الخطابة على الخُطبة وهي الكلام المنثور المسجوعِ أو المرسل الذي يقصد به التأثير على السامعين وإقناعهم بمدلوله. وهي بذلك قد أُخذت من مصدرها اللغوي (خطبَ يخطبُ) أي صارَ خطيباً. وهي بذلك قد أصبحت إحدى مُقومات المتحدث الذي يتعاملُ من خلالها مع فنون اللغة بغرض التأثير على السامعين وإقناعِهم.

والخطابة بهذا المفهوم المبسط تُعدُّ فناً من فنون الكلامِ المنثور والبليغ الذي يُعنى بمخاطبة جمهور المتلقين بأسلوبٍ إلقائي يشتملُ على الاستمالةِ والإقناع لحشدِ المتلقين حول مَبدأ من المبادئ أو توجيهٍهم نحو هدفٍ معين. وهذا هو التعريف الذي تبناهُ كثيرٌ من الكُتاب ومنهم حنَّا الفاخوري أحد المهتمين بعلم الخطابة[٤]. وواضحٌ من هذا السياقِ أنه اشتملَ على عناصر معينة جاءت في مقدمتها ضرورة أن يكون الحديث مخاطبةً لجمهور من الناس، ثم الأسلوب الإلقائي، ثم عُنصر المهارة الذي يظهرُ من خلال تطويعِ المَلَكاتِ الفنية لدى الخطيب، والتي تبرُزُ من خلال جهارة الصوت،

---

٣ المرجع السابق، صفحة ٨.

٤ انظر حنَّا الفاخوري، **الموجز في الأدب العربي وتاريخه والأدب العربي القديم** (بيروت: دار الجيل، ط ١، ١٩٨٥م).

وتكييفه بتطويعِ النَبَرات، وتجسيمِ المعاني التي تتضمنها الرسالة الخطابية.

ويأتي بعد ذلك عُنصر الإقناع الذي يقتضي اشتمال الخطاب على أدلة وبراهين تدعَمُ صحة الفكرة المراد توصيلُها إلى المتلقي. وهذا لا يتأتى قطعاً بغير توافر عنصر الاستمالة الذي يُعنى بتوجيه أحاسيسِ السامعين وعواطفهم الوجدانية التي تؤثرُ في استجابتهم للرأي المُثار. وذلك لأنَّ المتلقي قد يقتنع بفكرةٍ ما لمجرد الأسلوب الذي نوقشت به هذه الفكرة وشكلية التوظيف العلمي لأدوات العرض. وهذا بالطبع أحدُ عناصر الرسالة الاتصالية لأنه يحقق الغرض المطلوب منها سلباً أو إيجاباً. ولذلك إذا كان الخطيبُ فاتراً في إلقائه أو ضعيف التأثير في جُمهور المتلقين تضيع جميعُ أدلته التي يستندُ عليها هباءً ولا تؤدي الغرضَ المطلوبَ منها.

إذاً فهدفُ الخطابة الأدنى هو التأثير في نفوس السامعين بإثارة أحاسيسهم ووجدانهم نحو الأمر المُرَاد الإذعان له، في حين أنَّ هدفها الأعلى هو توصيل معلوماتٍ بعينها للمتلقي في قالبٍ فنيٍ مؤثر بغرض خلق تغييرٍ في السلوك يتسقُ مع محتوى الرسالة. وهذا هو العنصر الذي يجعل من الخطابة أداةً اتصاليةً كاملة السمات. حيثُ إنها تتسق بهذا المدلول مع الاتجاه الفكري الثالث لعلماء الاتصال الذين نظروا للاتصال باعتباره عملية نفسية يتم فيها تحديد معاني الرموز عبر عمليات الاكتساب التي تعتمد على المعطيات الذاتية للفرد.[٥]

ويؤدي المعنى المحدد الذي يكسبه الفرد للأشياء من حوله دوراً أساسياً في فهمه للعالم من حوله وتفاعله معه، وفي علاقته وتعامله مع الأفراد الآخرين ثم الأخذ بما تضمنته الرسالة مأخذ الجد والإذعان له. ولكن بالطبع فإنَّ هدف الإقناع الخطابي ليس هو الإلزام والقسر، بل هو حمل المخاطب على الإذعان والتسليم بإثارة نزعة القبول والرضا من خلال توظيف الإقناع الذي يمر عبر بوابة العاطفة الفطرية لدى الإنسان، والتي تجعله يقبل ما يرتاحُ إليه ويلفظ كل ما تنفر منه نفسه التواقةُ للجودة. وبناءً عليه فإنَّ هذا القبول قد يتحولُ إلى تعصبٍ للفكرة التي يدعو إليها الخطيب، وهذا هو غاية الإذعان الذي نجحت فيه الخطابة الإسلامية في معظم عصورها الباكرة والتي جعلت

---

٥ محمود محمد قلندر، **الاتصال الجماهيري، النظريات والوسائل والنماذج** (كوالالمبور: دار يونيفيزيون للطباعة والنشر، ط ١ ، ١٩٩٩م) ص ٩.

منها أداةً تستحقُ الدراسة.

إذاً فالخطابةُ بهذا المفهوم تُعدُّ أداةً للاتصال، ثُمَّ تتخطى ذلك لتكونَ إحدى قنوات الدعوة في المفهومِ العقدي الإسلامي. وهي بهذا المزج استطاعت أن تخلق لذاتها كينونةً أبقت على جذوتها مستعرةً طوال القرون بوصفها إحدى وسائل الاتصال، والتوجيه، والمعرفة، ونشر المعلومات، والرأي، وبث الدعاية الفكرية والسياسية. ونتجَ عن ذلك عُنصرُ المواكبة الذي صاحبها كإحدى ضروراتِ الحياةِ الاجتماعيةِ في المجتمعات الإسلامية الأولى.

اليونان وصياغة الأسس الخطابية

لم يكن المسلمون هم أول من وضعَ أسسَ الخطابة وقواعدَها، وإنما كان السفسطائيون اليونانيون هم أول من استنبط تلك القواعد في القرنِ الرابع قبل الميلاد. حيثُ قاموا بتعليم الشبان في أثينا طرق التغلب على خصومهم في ميادين المنافسة التعبيرية، وعلموهم فنون الجدل، وكيفية مقارعة الحجة بالحُجة، وكيف يموهون الحقائق على مناوئيهم بعباراتٍ دامغة لا تقبل الرد. ولذلك أصبح أولئك التلاميذُ ذوي باعٍ وحنكة في الإلقاء وعرض المهارات الخطابية. وكان طبيعياً أن يلجأوا إلى استنباط قواعد وقوانين لهذا الفن الذي أصبح واحداً من أحب الفنون إلى نفوس الأجيال المتعطشة للمعرفة والنهل من معين الحكمة التي ازدهرت في ذلك العصر.

وأشارَ المؤرخونَ إلى أنَّ أول من وضع قواعد الخطابة من السفسطائيين ثلاثةُ رجال أولهم: بروتيكوس القوسي المتوفى سنة ٤٣٠ ق.م والذي بالغ في فرض الأجورِ على التلاميذ الذين يأتون إليه لتعليمهم فن الخطابة. وعلى الرغم من أنه جمع أموالاً وفيرةً من هذه الدروس إلا أنه أنفقها جميعاً في شهواته ومُجونه الذي أفضى به إلى القول إنَّ الآلهة من مخترعات العقول ولا وجود لها في الواقع. وقد أدى به ذلك الادعاءُ في نهاية المطاف إلى الهلاك حيثُ أُعْدِمَ بإجباره على تناول السُمّ.[٦]

وكان السفسطائي الثاني ممن وضعوا لبنات علم الخطابة هو بروتاغوراس ٤٨٥-٤١١ ق.م الذي بَالَغ مثل رفيقه الأول في وضع أجورٍ باهظة على دروس الخطابة التي ألقاها على تلاميذه. وكان كثير الشك في الناحية العقدية مما جعله يصرحُ مراراً بأنه لا يستطيعُ أن يجزم بوجود آلهةٍ في هذا الكون.

---

٦ محمد أبو زهرة، مرجع سابق، صفحة ٩.

والثالثُ هو جورجياس ٤٨٥-٣٨٠ ق.م الذي فتح مدرسةً لتعليم الخطابة وجمع منها أيضاً مالاً وفيراً ساعده في الثراء ونيلِ شُهرةٍ واسعة طبقت أرجاء المدن الإغريقية. وكان من رأيه في حقيقة الوجود أنه لا يوجد شيءٌ، وإن وُجدَ شيءٌ فليسَ بالإمكان معرفته، وإذا أمكنت معرفته لا يمكن للبشر تعريفُه. بعد ذلك تعودَ الخطباءُ على أخذَ المال مقابل خطابتهم، فأخذ (إشيل) مالاً وفيراً من ملك (مقدونيا) مقابل قيامه بأعمال الخطابة، وقبض ديموستين دنانيرَ كثيرةً من ملك الفرس للغرض نفسه[٧]. وبالتالي فقد أثرى هؤلاء الخطباء اليونانيون ثراءاً كبيراً من الخطابة بحكم دورهم التعليمي إلى جانب الدور الدعائي الذي قاموا به لخدمة الأحزاب السياسية والحكومات.

ونخلصُ مما سبق إلى عدة نقاط أهمُها أنَّ الخطابةَ قد بدأت دعائيةً، وإعلاميةً، وتثقيفيةً، وترفيهية. وهذه هي العناصرَ الرئيسَّة التي أصبحت فيما بعد من أهداف وسائل الاتصال. كما نخلص من هذا السرد إلى نقطة أخرى لا تقل أهميةً وهي أنَّ قواعد الخطابة قد وُضعت في ظروف قلَّ فيها وجودُ وسائلَ إعلامية أخرى تساعدُ على نقل المعلومات. مما جعل الناسَ يهتمّون بفن الكلام والمجاهرة به أمام الجمهور. وقد قادَ ذلك عدداً من التلاميذ لدفع أموال باهظة للأساتذة الذين يُدرِّسونَ هذا الفن الجديد.

والنقطةُ الثالثة هي أنَّ علم الخطابة قد برز على أيدي رجالٍ أقل ما يمكن أن يوصفوا به هو الزندقة والخروج على منوال الفطرة وناموس الطبيعةً بحكم أنَّ منهم من تمادى في مجونه وانخراطه في الشهوات، كما أنهم جميعاً قد أنكروا وحدانيةَ الإله الذي رمزوا له بلفظ الجمع (آلهة) وليس لفظ المفرد (إله) الذي يقتضيه مقام التوحيد الذي جاءت به الأديانُ السماويةُ على إطلاقها.

ولعل فكرة الشرك المسيطرة على عقول الفلاسفة اليونانيين آنذاك والتي جعلتهم يتخذون إلهاً للشمس وإلهاً للجمال وإلهاً للخصب وغيرها، والتي لم ينجُ منها إلا سُقراط وأرسطو وإفلاطون[٨] قد كانت السبب الأساس في نفور هؤلاء السفسطائيين

---

٧ المرجع السابق، صفحة ٩.

٨ تشيرُ الدلائل إلى أن سقراط قد كان موحداً ومؤمناً بالله ورافضاً لمبدأ اتخاذ الآلهة الإغريقية مصدراً للحياة، وقد أشار بعضُ العلماء المسلمين ومنهم الفارابي إلى أنَّ إفلاطون قد كان موحداً ولذلك ظهر التوحيد في أسس مدينته الفاضلة. كما أنَّ كل هؤلاء الفلاسفة في نظر المسعودي وبينهم سقراط وأرسطو وإفلاطون قد كانوا موحدين لله على عكس أقوامهم من اليونانيين المشركين.

عن مجرد فكرة الخالق التي أنكروها. ولهذه الأسباب جاءت الخطابة اليونانيةُ مُرتكزةً على أسس الغلبة الذاتية القائمة على القوة. وتدعمها مهارة الألفاظ التي تدرب عليها الخطباءُ بمحض إرادتهم لدعم مواقفهم السياسية والفكرية. ولكن لم تكن الحقيقة هي مناط الرسالة الخطابية في ذلك العصر، بدليل أن واضعي لبناتها الأساسية قد هلكوا بحيدتهم عن الحقيقة وبجافاتهم للأخلاق.

فهل كان هذا هو الميراثُ الخطابي الذي ورثته الأممُ اللاحقة؟ في حقيقة الأمر اختلفت رؤية المجتمع الذي عاش في الجزيرة العربية عن رؤية الإغريق للخطابة. ولكنْ نظراً لتباين هذا الاختلاف عبر العصور فإنه يتوجَّب علينا أن نُشير إلى بعضِ زواياهُ قبلَ أن نصل إلى خلاصةِ ما نصبو إليه من تأطير الدور الاتصالي للخطابة وفقاً للمنظور الإسلامي.

ومن خلال هذا السياق يتضح أنَّ اليونانيين هم أول من عدَّ الخطابةَ علماً له أسس وقواعد بحكم أنَّ الأثينين في ذلك العصر الذي عاش فيه بيركليس قد كانوا أهل فصاحة وشغف بالحديث تأثراً بسلوكه بينهم. وقد تطورت لديهم نزعةُ التعبير عَمَّا في نفوسهم حتى ملَّكوا ناصيتَهُ، وأصبح لديهم تأثيرهم القوي على جمهور المستمعين خصوصاً عندما أتقنوا فنون البلاغةِ وطوروا أساليب الفصاحة. وبالتالي فقد كانوا أول مَنْ كتب في علم الخطابة.

تطورَ الدورُ الخطابي في الدولة الإغريقية بشكلٍ سريع وفعال بحكم سطوة المعلومة وأهمية الفكر وتنوع الأخبار. كما ساد الاعتقادُ بين الإغريق أنَّ الخطباء هم المصدر الوحيد للأخبار والتحليلات السياسية ونشر الثقافة بين الناس، خصوصاً وأن كثيراً من الخطباء قد كانوا هم الفلاسفة والعلماء أنفسهم، وبناءً عليه فإنَّ مَنْ يملك الأخبار والمعلومات يملك السلطة.

وبالفعل أصبح الخطباءُ هم ملاك السلطة في الدولة، حيث التزمت الحكومة بكل النصائح التي أثاروها وعملت بإرشاداتهم ومواعظهم التي اعتبرتها إحدى المصادر الأساسية للهيبة والمَنعة والقوة. وطغى تدريجياً نفوذ الخطباء حتى عهدت الدولة إلى بعضهم بشئون المملكة. وعلى رأس هؤلاء الخطيب الشهير كليون الذي عُينَ قائداً للجيش. ثم ديموستين الذي عهدت إليه الدولة برئاسة فريق الحرب المقاتل في المعركة

التي أُطلقَ عليها اسم معركة فيليب.

الخطابة العربية قبل الإسلام

انتقلت الخطابة بكل سطوتها ومكانتها تلك إلى الأمة العربية في فترة ما قبل الإسلام التي اصطلح العلماءُ على تسميتها بالجاهلية. وكان لها موقعٌ متميزٌ وشأن عظيم في تلك الفترة التي ضاعت مُعظمُ خُطبِها بحكم عدمِ تدوينها، إلا أنَّ مِنْ سماتها القليلة التي وصلت من خلال المراجع نُزوعَها للوعظ والحِكَمِ القائمة على تراث القبيلة. وقد تفرد خطباءُ الجاهلية شأنهم شأن خطباء اليونان بمراكز مرموقة في الدولة، حيثُ تعادلت مكانتهم مع مكانة الشعراء الذين كانوا الناطقين الرسميين باسم القبائل. حتى أنَّ أبا عَمرو بن العلاء قد تعجب من وضع الخطيب في ذلك العصر حينما قال: (إن الخطيب في الجاهلية أصبحَ فوق الشاعر).[٩]

وربما كانت هذه من صيغ المبالغة التي أراد بها أبو عَمرو أن يُوضح الدور الكبير المُناط بالخطيب إلا أنه حتماً لم يكن فوق الشاعر بحكم القدسية التي وضعها الجاهليون للشعراء بوصفهم قادةً للفكرِ، وحاملين للواء القبيلة، بل وبوصفهم قادةً سياسيين في كثير من الأحيان. وقد ازدهرت الخطابة في هذا العصر لوجود دواعٍ كثيرة منها أنَّ الأمة الجاهليةَ كانت أمةً حربية، وقد توفرت لها وقائعُ وصداماتٌ لا تُنسى ومعاركُ بين الأشقاء دعت إليها طبيعةُ الحياة البدوية. وكانت تلك الظروف مدعاةً لازدهارِ الخطابة وجعلها الأسلوب الأمثل لإظهار القوة والمنعة والسلطان.

وقد غذى تلكَ النزعاتِ كونهم على اتصالِ بالأمم المجاورة كالفرس والروم. حيثُ كان ذلك أيضاً نذيراً للحروب والأيامِ التي علاً فيها صوتُ الخطابة. وفضلاً عن تلك النهضة السياسية كان الجاهليونَ على جانبِ كبيرِ من الحضارة اكتسبوه من اليمن التي اتصلوا بها ثم اشتبكوا معها أيامَ الحروب[١٠]. واتفق مؤرخو الأدب على قوة الخطابة

---

[٩] انظر صلاح الصفدي، **معجم الأدباء والوافي بالوفيات**، تحقيق مرجليوث (دمشق: المطبعة الهاشمية، ط ١، ١٩٥٣ م) ج٦/٣٣٦.

[١٠] عبد الله عبد الجبار، ومحمد عبد المنعم خفاجي، **قصة الأدب في الحجاز في العصر الجاهلي** (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط ١، ١٩٨٦م) ص ٤٤.

الجاهلية وازدهارها بحكم تملك القومِ ناصيةَ البيانِ وتمكنهم من البلاغة وفصاحة الألسن التي اعتمدت على سليقة اللغة. كما كان الخوفُ من غدر القبائل والمنازعات سبباً آخر للدفاع عن النفس والعرضِ والمال والانتقامِ من الأعداء. ثمَّ إنَّ الناسَ قد تمتعوا بقدرٍ كبيرٍ من الحرية في إبداء الرأي دون أي قيود. ولذلك استُخدمت الخطابةُ بوصفها أداةً للمنافرة بين القبائل، وفي الوقت نفسه أداةً لتحية زعمائها، حيثُ وقفَ أحدُ البدو بين يدي أمير الغساسنة والمناذرة وحيَّاه بخطبةٍ عصماء أصبحت مثار حديثِ النقاد إلى وقتٍ قريب.

وقد اعتمدت الخطابة في الجاهلية على أسلوب السجع بقصد تحبير الكلام وتنسيقه ليكونَ أكثر تأثيراً في السامعين[١١]. وعلى الرغم من أنَّ ذلك السجع لم يكن من الفنون السهلة أو الميسورة إلا أن الخُطبَ الجاهلية قد تميزت بقلة الأخطاء والإيجاز في محتوياتها. وكانت في معظمها تُلقى ارتجالاً دون إعداد.

وكانت أبرز أغراض الخطابة في تلك المرحلة هي التفاخر بالجاه، وقوة الساعد، وكثرة العدد. وعندما نهضت الخطابة ظفرت بمنزلة عظمى بحكم تلك الظروف وكثرة الأحداث، ووفرة المعارك، ونمو القبائل. ولكن ظلَّ المأثور منها أقلَّ بكثيرٍ من الشعر الذي رُويَ عن تلك الفترة. وذلك لصعوبة حفظ النثر بحكم عدمِ التزامه بأوزانٍ أو قوافٍ كما في الشعر.

وقد أدى ذلك إلى ضياعٍ كثير من الخطب التي قيلت في ذلك العصر الذي اختلف الرُواةُ في نسبة بعضِ نصوصه إليه بحكم تقادم العهد وطولِ المدة[١٢]، ومن ذلك الخلاف المحتدم التي ثار بين الدكتور طه حسين ومعارضيه، والذي ظهر من خلاله كثيرٌ من التشكيك في النصوص الجاهلية ومنها الخطابة، ويمكن بهذا الصدد مراجعة مؤلفات الدكتور طه حسين وعلى رأسها كتابه الأدب الجاهلي.

البعد الاتصالي للخطابة الإسلامية

تعرضت حياةُ الأعرابِ بعد ظهور الإسلام إلى انقلابٍ كبيرٍ وشامل في كل مناحي الحياة، حيثُ أصبحَ التطورَ سمةً للعصر الجديد بحكم دخولِ مفاهيم جديدة ومُثل عليا

---

[١١] عبد الله عبد الجبار، ومحمد عبد المنعم خفاجي، مصدر سابق، صفحة ٦٣.

[١٢] المرجع السابق، صفحة ٧٤.

ومبادئ مختلفة جاء بها الإسلامُ على النقيض من المبادئ التي فرضتها البيئةُ الجاهلية والحياة القبلية. فعندما جاء الإسلام أصبح العربُ دُعاةَ توحيد يجمع شمل الكثيرين من أفرادِ القبائل التي ظلت على خصامٍ ونفورٍ مفتعل على مدى الأعوام. وظهرَ نظامٌ سياسيٌ جديد دعا للتعايش السلمي والأخوي بين الأفراد، وتبدلت أحوالُ الحياة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية للناس.

وكانت كلُّ هذه الظروف والمعطيات الجديدة إشارةً للعطاء الإنساني بأن يزدهر، وللمبدعين أن يُطوروا أساليبهم في عرضِ ما لديهم. وعلى رأس هذا العطاء كانت الخطابة التي تبدلت قلباً وقالباً. حيثُ أصبحت غايةُ الخطيب أن يؤثر في النفوسِ والأرواح ليمتلك نواصي القلوبِ العامرة بالحب والإيمان والخالية من البغض وحب الاقتتال. ولذلك لم يكن كافياً للخطيب أن يصل إلى ذلك الهدف بإيجاد أدلة لفظية فقط، وإنما أصبحَ لزاماً عليه أن يتجمل بآداب نفسية وقِيمٍ أخلاقية وروحية لم تكن مألوفةً من قبل، ثم يتصدى بعد ذلك للحديث أمام الناس.

وكان هذا التغيير السلوكي والعقدي عُنصراً مهماً جذبَ القلوب إلى الخطابة بحكم التطور الذي طرأ على مفاهيم القوم. ولذلك كان من أبرز سماتها في صدر الإسلام وجودُ الرأي، والحُجة القائمة على أساسِ ما أثبته الدين، والتمييز بين الحق والباطل، ومحاولة الاهتداء إلى الحقيقة بالأدلة العلمية. ولذلك اعتمدت خطابة هذه المرحلة على صدق اللهجة، وصحة القول. وقد ظهرَ ذلك حتى في ملامح وجوه الخطباء[١٣]. حيثُ وصفه الكاتبُ زكريا عبد الرحمن صيام باستفاضة حين أشار إلى أنَّ طهارة القلوب والإخلاص في العمل والتقرب إلى الناس بالتحلي بالوقار والعفة والوفاء والأمانة وعزة النفس كانت سلاح الخطابة في صدر الإسلام.

وكان الدافعُ لذلك أنْ يظهر الخطيبُ بوصفه إنساناً كاملاً خالياً من العيوب والأغراض حتى يؤثر في الجموعِ المتحلقة حوله. كما كانت رباطةُ الجأش قد حفظت كرامة الخطباءِ، وأبقت على عقولهم متفتحةً أثناء أدائهم لدورهم على المنابر. وقد استفادوا من بديهتم الحاضرة وسرعة خواطرهم، فكان ذلك مدعاةً لطلاقةِ ألسنتهم

---

١٣ زكريا عبد الرحمن صيام، مرجع سابق، صفحة ١٠١.

التي أدت إلى جذب السامعين إليهم. ونهضت الخطابة في العصر الإسلامي نهضةً واضحة ظهرت في ارتقائها بوصفها إحدى الفنون الشعبية، مما أدى إلى اتساع ميادينها التي أسهم فيها تحول الحياة الأدبية وضعف الشعر وانصراف الناس عنه[١٤]. ولم يكن ذلك بسبب نضوب المعين الشعري، وإنما كان بسبب اهتمام المسلمين بالقرآن الذي لم يترك لهم وقتاً لكتابة الشعر أو الاهتمام به.

ثم إنَّ القرآن الكريم قد نفى عن النبي ﷺ صفة الشاعر كما نفى عنه صفة السحر. ولذلك شعرَ الكثيرون بأنَّ تعاطي الشعر قد أصبح مَذمةً وليسَ محمدة وفقاً للمدلول اللفظي للآية الكريمة: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِيْ لَهُ﴾[١٥]. ثم قوله تعالى: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الغَاوُون * أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيْمُونَ * وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لاَ يَفْعَلُونَ﴾[١٦]. وبغض النظر عن الآية التالية لهذه الآية، والتي استثنت الذين آمنوا وعملوا الصالحات[١٧] بدا كثيرٌ من القومِ نافرين عن هذه الصنعة التي توارثوها منذُ سالف الأزمان. ونفر بعضهم حتى من الاستماع للشعر مخافةَ الوقوعِ في المكروه.

وبالرغم من أنَّ النبي ﷺ قد أوضح بجلاء مدلول هذه الآية والفرق بين شعرٍ وشعر، وأكدَّ أنَّ محور الرفض هو المضمون الشعري وليس المبدأ الشعري، إلا أنَّ ذلك ظلَّ هاجساً في نفوس الكثيرين بوصفه نوعاً من الورع واتقاء الشبهات. وقد أقرَّ النبي ﷺ العديد من قصائد الشعراء التي أُلقيت أمامه، وحفَّزَ بعضهم مثل كعب بن زهير الذي خلع عليه بُردَتَه. ثم عملَ على استنفار المسلمين للقتال بقصائد حسان بن ثابت والخنساء عندما حثها بقوله: إيهِ يا خُناس، إلا أنَّ الشعر تراجعَ على الرغم من ذلك عن دوره الذي أدَّاه في الجاهلية.

---

١٤ المرجع السابق، صفحة ١٠٣.

١٥ سورة يس، الآية رقم ٦٩: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِيْنٌ﴾.

١٦ سورة الشعراء، الآية رقم ٢٢٦.

١٧ تقول الآية الكريمة: ﴿إِلاَّ الَذِيْنَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللهَ كَثِيْراً وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا وَسَيَعْلَمُ الَذِيْنَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾، سورة الشعراء، الآية ٢٢٧.

وكان أسلوبُ القرآن الخطابي دافعاً تلقائياً للمسلمين للحرص على الخطابة التي بدت وكأنها مُساعدة على تبيين مقاصده ووضع أهدافِه موضعَ التنفيذ. كما أنَّ معظم أصحاب رسول الله ﷺ وقُواده ووُلاة الأمصار والدعاة والزعماء قد كانوا خُطباء فصحاء. ثم إنَّ الشعرَ الذي نجح نجاحاً باهراً في استنهاضِ الهمم لموالاة الدين الجديد فَشلَ بعدَ ذلك في أنْ يُؤدي وظيفة تعليم الناسِ قواعدَ الدين الجديد، وبالتالي فشلَ في مواصلة الدعوة لنشر الدين بالشكلِ الذي فعلته الخطابة. وكان ذلك مدعاةً لإفساحِ المجال أمامَ الخطابة لتُعضِّدَ قضيةَ الدعوة بأسلوبها الخاص، فنجحت نجاحاً باهراً مما جعلَ الشعراء أنفُسهم يفخرون بها ويتغنون بأمجادها.

ولذلك عُدَّت الخطابة في العصر الإسلامي أكبر مقاماً من الشعر، حيث اعتمدَ عليها المسلمون في المواقف الجادة. واستطاع الخطباء من خلالها أن يشرحوا المبادئ التي دعا إليها الدين وبنوا عليها أدلتهم اللفظية والمعنوية. وبما أنَّ ميادين الخطابة قد تشعبت في هذا العهد فقد شارك فيها المستمعون أيضاً بالحوار في مختلف المواقف، وعرضوا استفساراتهم على الأئمة والوعاظ حول ما استعصى عليهم فهمُه من الأمور الغامضة. ولهذا السبب فضلها الكثيرون على الشعر الذي انتكسَ في هذه المرحلة حتى أصبحَ وسيلةً للارتزاق في بعض الأحيان. وبالمقابل خدمت الخطابةُ عدداً من المحاور مثل الحث على القتال، والأخذ بالثأر، والدعوة إلى الصلح بين المتخاصمين، والمفاخرة بمكارم الأخلاق، والتواصل بين الأمم، ونشر العلم بين الناس.[١٨]

وكانت أهدافُ الخطابة في هذه المرحلة المبكرة للإسلام قد تمثلت في الدعوة للدين، وتوحيد الله، وترك الأصنام، والحث على الجهاد، ونشر التعاليم الجديدة، وشرح منهاج الحكم، وحل المشكلات السياسية، وتأييد البيعة. ثم عندما ظهرت الطوائفُ والأحزابُ الدينية استخدمَها الساسةُ المسلمون لمناصرةِ حزب على حزب ودعوةِ الناسِ للانضمامِ إلى هذا الفريق أو ذاك. وظهر في تلك المرحلة عددٌ من الخطباء المفوهين ومنهم: الإمام علي بن أبي طالب، وزياد بن أبي سفيان، و قُتيبة بن مسلم، وعمرو بن سعيد، وغيرهم.[١٩]

---

[١٨] المرجع السابق، صفحة ٦٨.

[١٩] المرجع السابق، صفحة ٧٢.

وكان لتأثر أسلوب الخطابة في هذا العصر بالقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف أثرٌ في احترامِ الناسِ للخطابة ووضعها موضعاً أسمى بين أساليبِ التعبير. وبالمقابل أدى ذلك إلى قوة المفردات وسرعة وصولها للنفوس وامتلاكها لوجدان السامعين الذين امتثلوا لمواعظها الزاجرة ونصحها الصادق.

كما تميزت الخطابة الإسلاميةُ منذُ بدايتها بنبل المقاصد، وسمو الأغراض، وتنَزّهها عن النزعات الشخصية. فقد قامت على الدعوة إلى الخير واتباع المبادئ الراقية. ودعت إلى السلم، والحفاظ على روح التآخي بين الناس، والحث على اتباع الفضائل بأشكالها المتعددة[٢٠]. ولا شكَّ أنَّ ظهور الإسلام في حد ذاته كان أمراً عظيماً في حياة العرب، ولذلك لم يقف أثره على ترك عبادة الأوثان والإخلاص في العبادة، وإنما انعكس على كل مجالات الحياة بما فيها من العادات والتقاليد والقناعات القديمة.

ولذلك كان على الخطابة أيضاً أن تستصحب هذه المعطيات وتترجمها إلى واقعٍ ملموس يُعايشه الناسُ على الطبيعة، ولذلك قامت بعبء تبليغ الرسالة بكل خصوصيتها وتفردها، وشرحت مبادئ الإسلام بأسلوبٍ تلقفه الناسُ بشكلٍ ميسور. وكان ذلك بدوره سبباً آخر في النهضة وظهور عددٍ من الخطباء الذين أثروا الحياةَ العامة. وأصبحت الخطابة وسيلة من وسائل التعبير عن الرأي الحرّ في عصر الرسول ﷺ واستمرت بالشكل نفسه في عهد أبي بكرٍ الصديق، وكذلك في عهد عمر بن الخطاب الذي على الرغم من أنه كان امتداداً لما سبقه إلا أنه لم يوجد فيهِ ما يزيدُ الخطابة نشاطاً.

أما فِي خلافة عثمان بن عفان فقد بدأت الفتنةُ الكبرى التي أدَّت إلى انقسام المسلمين بعد بيعة التحكيم[٢١] مما أعاد للخطابة رونقها وصدارتها. وقد اتخذت الخطابة في العصر الإسلامي الأول شكلاً فنياً جديداً يبدأ بحمد الله والثناء عليه، حتى أصبح التحميد سُنةً من سُننها. وبدأت تُحاكي أسلوب القرآن في الإقناع والاقتباس من الآياتِ الكريمة بغرضِ الاستشهاد بها في المواقف المختلفة. كما بدأ الصحابةُ يحاكون

---

[٢٠] السيد أحمد الهاشمي، **جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب** (بيروت، ط ١، ١٩٨٩م) ص ٥٨.

[٢١] محمد بن عبد الوهاب، **مختصر سيرة ﷺ** (بيروت: دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٥٦م) صفحات ٤١٥-٤٢٠.

أسلوبَ النبي ﷺ في الحديث، وهو أسلوبٌ رصينٌ ومتفرد اعتنى بالمعاني واعتمدَ على تأييد القول بالحجة والبرهان العقلي. وتخلَّصَ الخطباءُ تلقائاً من سرد الحِكم والأمثال التي كانت سائدةً في الجاهلية. إلا أنَّ بعضَ الخُطباء ومنهم أبو بكر الصديق و علي بن أبي طالب رضي الله عنهم كانوا يستشهدون ببعض الأمثال والأبيات الشعرية التي ساعدتهم على تأكيد المعاني التي أرادوا الوصول إليها.

وقد اتخذت الخَطابة في هذا العصر ختاماً إسلامياً اختلف عن ختامها في الجاهلية. حيث كان الجاهليون يكررون الجمل الأخيرة أو جملةً بعينها. ولكنَّ الخطباءَ المسلمين ظلوا يذكرون بعضَ العبارات من النصوص الدينية. أما نقاط الاتفاق بين الخطابة الجاهلية والخطابة الإسلامية فهي أنَّ معظم الخطب الإسلامية ظلت قصيرةً كالخطب الجاهلية إلا ما اقتضى المقام تطويله، حيثُ لم يكن تطويلُ الخطبة أمراً مُحبباً لا عند الجاهليين ولا عند المسلمين. وكان الجميعُ يؤيدونَ أنَّ الخطبةَ القَصيرة أدعى للحفظ والرسوخِ في وجدان المستمع من الخطبة المطولة. حتى أنَّ أبا بكر الصديق رضي الله عنه قد أوصى (**يزيد بن أبي سفيان**) حين أرسله إلى الشام بقوله: (إذا وعظتَ الناسَ فأوجز فإنَّ كثيرَ الكلام يُنسي بعضُه بعضاً).

أما نقاط الاتفاق بين خطب الجاهلية والإسلام من حيث المظهر الأدائي فهي اتخاذ بعض الطقوس الشكلية ومنها لبسُ العمامة، والاشتمال بالرداء، والوقوف على مكان مرتفع من الأرض أو اتخاذ منبر ليرتقي عليه الخطيب.٢٢

الدور الاتصالي من خلال الأشكال الخَطابية

بعد هذا السرد التفصيلي لتطور الخطابة بوصفها أسلوباً اتصاليًّاً في العصور المختلفة نُشير فيما يلي إلى أشكالها المتنوِّعة التي تجلَّى من خلالها دورُها الحقيقي في إحداث التغيير الذي اتسق مع أهداف علوم الاتصال.

١. الخطابة السياسية:

هي الخطابة التي تناولت شئونَ الحكم ونظام الدولة وأحوالها العامة. وهي التي استخدمتها الحكوماتُ في توجيه رعاياها إلى بعض السياسات التي فرضتها إبَّان نشأة الدولة الإسلامية. وقد شملت العديدَ من الأمور الرسالية التي تأرجحت بين بسط

---

٢٢ حنَّا الفاخوري، مرجع سابق، ص٦٩ .

السياسات الخارجية والشئون الداخلية للأفراد. وكانت معظمُ القضايا التي تناولتها الخطابة في هذا الإطار قد تركزت على ما تريده الدولة من رعاياها بغرضِ النهوض بمؤسساتها ورفاهية مواطنيها والصلح مع الدول التي بينها وبينها مناوشاتٌ أو خصومات. كما ظهرت من خلال رؤى القادة الثوريين والمفكرين السياسيين. واستمرت طوال العهود حتى خرج في عصرنا الحاضر بعضُ القادة الذين خلدت خطبهم مثل الزعيم المصري جمال عبد الناصر وخطبته في تأميم قناة السويس، والقائد الأمريكي المسلم مالكولم إكس Malcolm X عندما أراد إقناعَ الأمريكيين البيض بضرورة تغيير سلوكهم في معاملة المسلمين والملونين من الأمريكيين، والتي حشد لها طاقاته الإبداعية وملكاته الخطابية بشكلٍ جذب إليه حتى البيض، وأيضاً الزعيم إسماعيل الأزهري في خطبته التي ألقاها في البرلمان لجلاء المستعمرين البريطانيين عن السودان في عام ١٩٥٥م.

ومن غير المسلمين خطبة زعيم حركة حقوق الإنسان الأسود مارتن لوثر كنج التي أطلق عليها الناسُ اسم (عندي حُلُمْ) I have a dream بحكم مقدمتها التي تبدأ بتلك العبارة. وبذلك أصبح الدورُ الاتصالي لهذا الشكل الخطابي واضحاً من خلال تأثيره على مجرى التاريخ.

٢. الخطابة القضائية:

وهي التي تعودَ المحامون على إلقائها في ساحات المحاكم أمام القُضاة لطلبِ الحكم في أمر من الأمور محل الخلاف. وهي تختلف باختلاف المحاكم التي تُلقى فيها وباختلاف شكل القضية المُثارة، حيثُ يقومُ المحامون ووكلاءُ النيابة بدور الخطيب في هذا الشكل الخطابي[٢٣]، وتكمن قيمتها الاتصالية في مقدرتها على توجيه مسار القضية.

٣. خطب المفاخرة والمنافرة:

وهي الخطب التي شاعت في الجاهلية، وكانت ضروريةً بحكم طبيعة المرحلة البدوية التي اتخذتها أداةً لحفظ الكيان وتأليف القلوب في إطار القبيلة. وحاول الإسلام أن يُزيل هذا الشكل من أشكال العصبية، إلا أنه استعصى في بادئ الأمر. وبعدَ ذلك لفظه

---

٢٣ حنَّا الفاخوري، مرجع سابق، ص٤٥.

الناسُ تدريجياً حينَما تشربوا بروح العلاقة الجديدة التي أرساها الدين. واختفى هذا الشكلُ و لم تبقَ منه إلاَّ نماذج متفرقة كان أشهرها خُطبة عبد الله بن الزبير وخُطبة عبد الله بن عباس عندما اشتدت الخصومةُ السياسيةُ بينهما. كما كان العديد من خطباء المعارضة بعد دولة الخلافة الراشدة قد دعوا في خطبهم للانتقاص من بني أمية، وقابلهم أنصارُ الأمويين بخطب أكثر التهاباً صوروا من خلالها ضلال الخارجين على الأمويين، وحيدهم عن جادة الطًريق. وظهرتْ العديدُ من الخصومات القبلية مثل خصومة قيس وتغلب التي ناصرت فيها القبائل اليمنية قبيلة تغلب في الشام والجزيرة. وكذلك خصوماتُ تميم والأزد في البصرة، ومعارك خُراسان التي اختلط فيها عنصرا السياسة والرباط الإثني.[٢٤]

وفي العصر الحديث لجأ إليها الزعيمُ الراحل محمد أنور السادات لتفنيد مواقف خصومه من زعماء دول الجوار الذين كالوا له سيلَ الانتقادات وقطعوا علاقاتهم الدبلوماسية مع مصر بعد زيارته الشهيرة للقدس وتوقيعه لاتفاقيات كامب ديفيد. ومنها خطبة رئيس الوزراء الماليزي محاضير محمد بجامعة أوكسفورد بالمملكة المتحدة في أبريل ١٩٩٦م أمام قادة الفكر الأوروبي بعنوان (الإسلام الذي أُسيءَ فهمُه) والتي أدَّت دوراً كبيراً في إفهام القادة الأوروبيين وجهة نظر المسلمين تجاه رأيهم في الإسلام.

٤ . خطابة الوفود:

ظهر هذا الشكلُ من الخطابة مع بداية ظهور الإسلام عندما نشطت حركة الوفود إلى النبي ﷺ بغرضِ إعلان إسلامهم، حيثُ كان القادمون يخطبون أمامَ النبي ﷺ خُطباً عصماء تلونت بألوانِ الرفق واللين في كثيرٍ من الأحيان، والشدة والعنف في بعضِ الأحيان. ولكنها سارت في معظم الأحيان على خطًة الإيجاز والإذعان للدين الجديد، والتعبير عن الرضا بما جاء به من مبادئ لإصلاحٍ أمور الحياة. وقد سميت خطب الوفود لطبيعتها المصاحبة لقدوم الوفود الخارجة من ضلالُ الشرك والوثنية إلى رحاب الدين الجديد وليسَ لها مثيلٌ في العصر الحاضر بحكم انتهائها بانتهاء مرحلة صدر الإسلام.

---

[٢٤] شوقي ضيف، مرجع سابق، صفحة ٤٠٧.

٥. خطابة الحفلات:

وهي التي تُلقى عند اجتماع الناس في المحافل العامة للتهنئة أو التعزية أو المفاخرة أو أي شكلٍ من أشكال الاحتفالات التي كثرت في الدولة الإسلامية. واستمر هذا الشكلُ طوالَ العصور الإسلامية وظلّ إلى اليوم في بعض البلاد كالعراق ونيجيريا والسودان وموريتانيا. حيثُ بقيت منه خطب المآتم التي تُلقى عند وفاة الشخصيات البارزة والمؤثرة في بلادها ومثالٌ لها الخطبةُ التي ألقاها الزعيمُ الديني محمد عثمان الميرغني في وفاة الزعيم السوداني الراحل إسماعيل الأزهري في عام ١٩٧٠م.

٦. خطابة الاستخلاف والولاية:

ظهر هذا النوع من الخطابة في الدولة الإسلامية عند مبايعة خليفة أو تولية والٍ أو عامل على أحد الأمصار. واستمرت إلى اليوم في كل البلاد الإسلامية وغيرِها من البلاد. وهدفُها توضيحَ السياسات الجديدة التي يتبناها الزعيم، أو تسكين فتنة بين الموالين والمناوئين له.

وقد تميزً هذا الشكلُ الخطابي بالقوة والصرامة في معظم الأحيان. وهي دائماً حافلةٌ بروح الرهبة التي تبعث الهول في النفوس. ولئن كانت خطب أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وغيرهما من الخلفاء الراشدين مليئةً بالرِفْقِ والرحمة فقد كانت خطبة زياد بن أبيه حين وُلِّيَ البصرة، وخطبة الحجاج بن يوسف حين وُلِّيَ العراق نفيرَ صِدامٍ ونذيرَ عُنفٍ منذُ البداية.

٧. خطابة الفتوح:

وتسمى الخطابة الحربية لأنها تُلقى في ميادين القتال بغرض إثارة الحماسة في الجنود. وهي خطابةٌ عسكرية اعتمدت على الشجاعة وقوة البأس والإشادة بالنصر. ومن أشهرها خطبة عُتبة بن غزوان بعد فتح الابلة في عهد عمر بن الخطاب، وقد قال فيها: (أما بعد فإنَّ الدنيا قد تولت حذاء مدبرة، وقد آذنت أهلها بصرمٍ، وإنما بقي منها صبابةٌ كصبابةِ الإناء يصطبها صاحبها، ألا وإنكم مفارقوها لا محالة، ففارقوها بأحسن ما يحضركم).

ومنها أيضاً خطبة طارق بن زياد عندما فتح الأندلس وهي مشهورة في العديد من مراجع التراثِ العربي، وأيضاً خطبة ابن نباتة الفارقي التي حث فيها العرب على محاربة الروم، وهزَّ منابر حلب والموصل في عهد سيف الدولة الحمداني. واشتهر من النساء في هذا الباب عكرشة بنت الأطرش في موقعة صفين، حين قامت تحض الناس على قتال معاوية بن أبي سفيان بلهجة شديدة جاء فيها: (أيها الناس عليكم أنفسكم لا يضركم من ضلَّ إذا اهتديتم. إنَّ الجنة لا يرحل من أوطنها، ولا يهرم من سكنها، ولا يموت من دخلها فابتاعوها بدار لا يدوم نعيمها، ولا تنصرم همومها، وكونوا قوماً مستبصرين في دينهم مستظهرين بالصبر على طلب حقهم).[٢٥]

٨. خطابة المناظرة:

وهي الخطابة التي جرت بين أطرافٍ متناقضة عندما اشتد النزاعُ والخلاف بينها. وأقربُ مثالٍ لها ما حدثَ بين أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان، ثم بين أهل العراق وأهل الشام. وأشهر ما قيلَ فيها خُطبةُ الإمام (علي كرم اللهُ وجهه) في الخوارج عندما خاصموا رسولَهُ إليهم عبد الله بن عباس[٢٦]، حيثُ ورد فيها الكثيرُ من سحر البيانِ وقوة الحُجة وجمال العبارة التي اشتُهرَ بها الإمام علي. وهذا الشكلُ تبنته الأمم الحديثة خصوصاً الدول الغربية التي جعلته أحد عناصر حملاتها الدعائية في مواسم الانتخابات.

٩. الخطابة الدينية:

وهي تتمثلُ في خُطبة الجُمُعة وخطب العيدين التي تقومُ على الوعظ والإرشاد وتعليم أمور الدين والحياة. كما كانت مصدراً مهماً من مصادر الأخبار في دولة المدينة[٢٧]. وقد تميزت هذه الخطابة بروح الورع، والاعتماد على صدق العقيدة، وخلوص النية للدين، والحض على الأخلاق السامية. وظلت لها أصداءٌ بعيدة في نفوسِ

---

٢٥ السيد أحمد الهاشمي، مرجع سابق، صفحة ٤٩.

٢٦ حنَّا الفاخوري، مرجع سابق، صفحة ١٤٣.

٢٧ أحمد المزعنن، **مصادر الأخبار في العهد المدني** (الرياض: دار صبري، ط ١، ١٤١٠هـ)، ص ٧٧.

المسلمين طوالَ تاريخهم بحكم ارتباطها بالعبادة. وقد تأسى فيها الجميعُ بخطب النبي ﷺ، وقد برع فيها الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه.[٢٨]

وخلال العصور الإسلامية المختلفة برز عددٌ من الخطباء منهم الإمام الباقلاني، والشيخ أبو اليزيد البسطامي، ثم الإمام الشهيد حسن البنا، وتلميذه الأستاذ سيد قطب، ثم إمام مسجد حدائق القبة الشيخ عبد الحميد كشك، وزعيم أنصار السنة المحمدية بالسودان الشيخ أبو زيد محمد فضل الله، وزعيم الحركة الإسلامية الحديثة الشيخ حسن عبد الله الترابي، ومفتي الديار السعودية الراحل الشيخ عبد العزيز بن باز، والإمام الشيخ حسن الباقوري، والأستاذ أحمد ديدات، وغيرهم.

الخطابة في العصر الحديث

من المعروف أنَّ الخطابةَ قد ضعفت كثيراً في نهايات القرن التاسع عشر نتيجة لضعف الأدب عموماً، وعدم وجود دواعيها التي تطلبتها في الماضي. وكان ظهورُ قنوات الاتصال الحديثة وارتباطها بالجماهير قد أدى إلى ضعف النـــزوع إلى الخطابة إلا في بعض الظروف. ولذلك اقتصرت في كثيرٍ من الأمصار الحديثة على الجانب الديني من خلال خطب الجمعة والأعياد الدينية. وعلى الرغم من أنَّ المسلمين في هذه المرحلة لا سيما في مصر وبلاد الشام وشمال إفريقيا لم يستخدموا الخطابة في غير الأغراض الدينية إلا أنَّ دائرتها قد اتسعت في مرحلة سابقة أيام الخديوي إسماعيل باشا الذي شجع على تطوير استخدام الأسلوبِ الخطابي الذي واكبَ ازدهارَ المساجد والمعاهد الدينية، حيثُ تصادفَ ذلك مع مجيء الشيخ العالِم جمال الدين الأفغاني إلى مصر، والتفَّ حوله كثيرٌ من الأدباء المصريين والسوريين واللبنانيين وغيرهم، وانخرطوا في جماعته الفكرية، فألَّفَ منهم أنديةً ظلوا يتناوبون على منابرها الخطابية بشكلٍ دوري. وبذلك عادَ للخطابة رونقُها وجمهورُها الذي كاد أن يندثر.

وتناول جمال الدين الأفغاني وأصحابُهُ في خطبهم العديدَ من الأمور الدينية والسياسية والاجتماعية. وبفضلهم انتشرت الخطابة بين شباب مصر وسوريا ولبنان، ثم انتشرت في بقية البلاد الإسلامية المجاورة لهم. وانتقلت العدوى سريعاً للمنابر السياسية في قاعات

[٢٨] محمد إبراهيم محمد إبراهيم، **الجانب الإعلامي في خطب الرسول ﷺ** (الرياض: المكتب الإسلامي ومكتبة شركة الخاني، ط ١، ١٤٠٦هـ).

البرلمانات والمحاكم. حيثُ ابتدأ حينئذ أسلوبُ النقد السياسي للحكومات. حيث استفاد الخطباءُ من الحصانة البرلمانية التي تمتعٌ بها النوابُ دستورياً فانتهزوها فرصة سانحة للإبداع للتعبير عمَّا ما يشاءون بكلِّ شجاعة دون خوف أو وجل.

ولكن عندما جاء الزعيمُ الثوريُ المصري مصطفى كامل اتجه بالخطابة وجهةً سياسيةً حاول من خلالها أن يعيد للمصريين والمسلمين والعرب عامةً ثقتهم بأنفسهم بعد سنوات الاستعمار الطاحنة. ولعله قد نجح في ذلك كثيراً بحكم الأرضية الممهدة للخطابة في البلاد الإسلامية وعلى رأسها مصر. وبعد ذلك ظهرت الحياةُ النيابيةُ التي شهدت كثيراً من الصراعات السياسية بين الطوائف والأحزاب المختلفة، فقوي نفوذ الخطابةِ مرةً أخرى ولكن بشكلٍ تدريجي، وأصبحَ لكلِ حزبٍ خطباؤه المفوَّهون في المحافل العامة وداخل المجالس النيابية كمجلس الأمة، والجمعية التأسيسية، ومجلس الشعب وغيرها.

ولما استيقظت الخطابة حينئذ، وعظم شأنها أصبحت طريقاً أقصر لقلوب الجماهير في سباقها المحموم بميادين السياسة والمجالس النيابية ودور القضاء. وعندها اتجه الباحثون إلى إحياء المقبور من قوانينها القديمة، ونفضوا الغبارَ عن آراء العلماء فيها بحكم أنها قد عادت للحياة من جديد. وبدأ بعضُ الكتاب يُدبجون الصفحات بمدحِها والتأريخ لها، حيثُ خرجَ في بادئ الأمر كتابُ (علمِ الخطابة) للأستاذ الباحث لويس شيخو، والذي جمع فيه خلاصة ما كتبه الأدباءُ العرب والفلاسفة عن قوانين الخطابة وقواعدها وتاريخها. ورغماً عن الانتقاد الذي وُوجه به هذا الكتاب إلا أنه من الكتب الرائدة في هذا المجال، ولم يسبقه كتابٌ في العصر الحديث لتوضيح هذا الأمر.[٢٩]

وفي العصر الحديث نتج عن أثر التمازج الثقافي الذي تمَّ بين الشعوب اختفاء العديد من المفردات القوية التي كانت تُستخدمُ في الخطابة وحلَّ محلها ما يمكن أن نسميه

---

٢٩ كان أكثر المنتقدين لهذا الكتاب الأستاذ العلامة أبو زهرة الذي قال: إنَّ فيه كثيراً مما يتعلق بالمنطق، وقد وضعه مؤلِفُهُ في الخطابة، كما أنَّ فيه جفافاً يجعله غير قريب للمتناول، وهو في أكثر المسائل لم يُقدم لنا رأيه بل يتركنا وسط نقولٍ وآثار.

بالاستلاف التعبيري، وهو انتقال كثيرٍ من التعبيرات المستخدمة في اللغات الأكثر انتشاراً كالإنجليزية، والفرنسية، والألمانية، والفارسية وغيرها. ولم يحدث لها إلا بعض التحوير اللفظي أو الترجمة الحرفية. وعلى الرغم من أنَّ الاقتباس من اللغات الأخرى قد أدخل مدلولات جديدة على لغة الخطابة إلا أنَّ أنصارَ التراث لم يُحبذوا هذا الاستخدامَ الذي اعتبروهُ تشويهاً وترهلاً لا داعي له.

وتطورت تلقائياً خُطَبُ الدعايات الانتخابية التي أوضحَ الساسةُ من خلالها برامجهم وسياساتهم التي أرادوا عرضها على الناخبين، إلى جانب رؤيتهم للعمل النيابي. وقد اشتهر هذا النوعُ من الخطابة وازدهر في عهد الأحزاب السياسية في كثيرٍ من البلاد الإسلامية وعلى رأسها مصر، ولبنان، وسوريا، والسودان. حيثُ انتقلَ الصراعُ السياسي من أعمدة الصحف والمنشورات في هذه البلاد إلى ردهات البرلمانات ودُورِ الأحزاب وساحات العمل الوطني.

عُنصر الاتصال في لُغة الخطابة

نخلُصُ مما سبق، ومن خلال تقصي النصوص التي وردت في الخطب الإسلامية إلى أنَّ الخطابة قد غيَّرتْ أسلوبَ الخطابِ الإنساني الذي أصبح وعاءً لاستيعاب العديد من المعطيات التي أفرزها هذا النمط الاتصالي. وبما أنَّ اللغة قد ظلت هاجساً لكل من تعامل مع منابر الخطابة فقد أصبحت المادةُ الكلامية هي القاسم المشترك بين أشكالها المختلفة. وبناءً عليه فقد أبرزت نفسها بإلحاح من خلال تحديد دورها في التغيير الثقافي. حيثُ يرى العديدُ من الكُتابِ ومنهم الأستاذ أحمد الهاشمي[٣٠] أنَّ الخطابة قد بقيَتْ مُتميزةً بين أهلِ الجزيرة العربية لقرونٍ من الزمان لم يضارعهم فيها أحد.

واعتُبرت صياغةُ العبارات البلاغية في مجال الخطابة فناً قائماً بذاته لم يتصدَّ له إلا ذوو الخبرة والدراية والموهبة الفنية المتميزة، مما اقتضى استخدامَ قوالبَ مُتميزة وأساليب رفيعة لمخاطبة الجمهور. وكان من ذلك أن ظهرَ فنٌّ تصوير الأحداث بشكلٍ متجدد غلبت عليه المحسنات البديعية، والجمالياتُ اللفظية، والعباراتُ الرنانةُ ذاتُ التأثير الملحوظ.

---

[٣٠] انظر السيد أحمد الهاشمي، **جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب** (بيروت: ط ١، ١٩٨٩م).

وبالطبعِ فإنَّ كلَّ شكلٍ من هذه الأشكالِ قد حملَ فكر أمة وثقافتها وأخبارها وتراثها. ولا نكاد نجد عنصراً من هذه العناصر إلا ووجدَ حظاً بين بنيَ الإنسان من خلال اتصالهم ببعضهم البعض أو من خلال تأثرهم بمعاصريهم أو مَنْ سبقوهم. وليس هناك مدخلٌ إلى عقول الشعوب أفضل من هذه الأساليب الفنية المباشرة التي كثيراً ما اتخذت من اللغات قوالب لها. وذلك لأنَّ اللغات هي أول قنوات الاتصال التي عرفها الإنسانُ منذُ بدءِ الخليقة. وقد تطورت خلال مسيرته الطويلة لتعبر عن حاجاتهِ المادية والنفسية بشتى ضروبها. ولذلك أصبحت مصدر العزة ومكمن التراث لدى الشعوب.

وبما أنَّ أدوات التعبير التي جاءت الخطابةُ على رأسها في المجتمعات الإسلامية قد نشأت لتخاطب العقل البشري، فإنها ظلَّت على مدى الأزمان تحملُ رسالتها بالأســلوب الذى يقتضيه الفهمُ القائم على التفسير. وتغلغلت في وجدان الأفراد بالشكل الذى أرادوهُ حتىَ سادَ الاعتقادُ بأنَّ جميعَ البلاد الإسلامية قد جعلت من الخطابة جُزءاً مكملاً لكيانها الفكري، تُوجهه أينما شاءت، فيسير مغمض العينين مطمئناً إلى ما يَصلُ إليه مَن خلال الفكر المُقدم. وأصبحت الخطابةُ بذلك سلاحاً للمثقفين والعلماء والقادة تقربوا به لغيرهم من الجماعات والأفراد حتى خاضوا جميعَ معتركاتِ العلم والتغيير الحضاري الذي نجحوا في توجيهه بالشكل الذي أرادوه.

وكان من السمات الرئيسة للغة الخطابة وضوح العبارات وظهور المعاني من خلالها، بحيث يكون الغرض الذي ترمي إليه مفهوماً. ولهذا السبب تجنبَ معظم الخطباء استخدام الكلمات الغامضة والتعبيرات المجازية التي لا تقودُ مباشرةً إلى المعنى. ولذلك أيضاً اعتمدت الخطابة على الجملِ القصيرة، وعدم الفصل بين أجزائها، وعدم إدخال جمل اعتراضية أثناء السياق. ومالَ مُعظمُ الخطباء إلى استخدامِ صِيغِ الاستفهام والتعجب التي شعروا بأنها تؤثر في المتلقين.

وقد أشارَ بعضُ المؤرخين إلى أنَّ الخطباءَ كانوا يستعينون بعرض القصص والأحداث التاريخية للاستشهاد بها أثناء الحديث. حيثُ وجدوا أنَّ هذا الأسلوب ناجعٌ في استمالةِ الجمهور، ولذلك أكثروا من استخدامه. وقد اختلفت الألفاظُ والعباراتُ التي استُخدمت في الخطابة بحسب المقام الذي قيلت فيه. حيثُ امتازت خطبُ التهديد والوعيد والدعوة

للقتال وإخضاع الخارجين على القانون بقوة مفرداتها وفخامة تعبيرها. ومن أمثلتها خطب الحجاج بن يوسف الثقفي التي ألقاها في أهل العراق[٣١]. أما في حالات السلم فكثيراً ما كانت الخطبُ تُعدُّ مواعظَ ونصائحَ للأمة.

أما من حيثُ الطول والقِصَر فقد اختلفت الخطابةُ من موقفٍ إلى موقف حسبَ المقام الذي قيلت فيه. فهي إذا كانت قصيرةً ومُوجزةً أو مُقتضبة لا تفتح مجالاً واسعاً للنقاش والرأي المناوئ، أما إذا كانت مُطولةً ومتعددة الجوانب فهي غالباً ما تُقدِّمُ عرضاً لمنهج، أو رأيٍ، أو مبدأ يُرجى اتباعُهُ، فيُؤجج ذلك روحَ الجدلِ والنِقاش بين المتلقين الذين يقفون ما بينَ مؤيدٍ للرأي ومُعارضٍ له.

ولذلك تميزت لغةُ الخطابة عن لغة الشارع العام ولغة الأحاديث اليومية في الدواوين المختلفة. ففي حين تتميز لغة الأحاديث العادية بالبساطة والوضوح وعدم التعقيد تتسم لُغةُ الخطابة بعمق المعاني، وبلاغة التعبير، ورصانة الأسلوب، مع الحفاظِ على وضوح المعنى المراد. وبذلك أيضاً اختلف أسلوبُ الخطابة عن أسلوب الكتابة الفنية أو الكتابة الصحفية. حيثُ تهتمُ المقالاتُ الصحفيةُ بتوضيح المعنى المراد مباشرةً دونَ تكرار العبارات بالشكلِ الذي تنزعُ إليه الخطابةُ.[٣٢]

والخطيبُ عندما يكرر بعض الجمل أو العبارات باستخدام الترادف فهو يحاولُ التزامَ الأسلوبِ اللغوي الكلاسيكي الذي افترضَ التزامَ الأناة وقواعد الإلقاء فضلاً عن تقدير معطيات البيئة الثقافية القائمة آنذاك. وقد اقتضت بلاغةُ الخطابة ألا تستخدم طائفةً مُعينة من المفردات التي تُعتبرُ صعبةً على المتلقي، أو متداخلةً في تركيبها، أو نابيةً في مدلولها.[٣٣]

---

[٣١] زكريا عبد الرحمن صيام، **الأدب العربي في العصر الجاهلي وصدر الإسلام** (القاهرة: دار النصر للطباعة، ط ١، ١٩٨٣م) ص ٧٧.

[٣٢] عبد الله عبد الجبار، ومحمد عبد المنعم خفاجي، ص ١٤٥.

[٣٣] انظر: زين العابدين حاج عبد القادر، مرجع سابق.

ومن ناحيةٍ أخرى ظلت الجمل المستخدمة في الخطابة قصيرةً وواضحة، لأنَّ الخطابةَ دائماً ما تكونُ أمام جمهورٍ مباشر من السامعين. وهذا الشكلُ من أشكال الاتصال المباشر يُعتبر حساساً ودقيقاً، بل وخطيراً للغاية. فالكلمة التي تخرج من فم المتحدث لن تعود إلى الأبد، ولذلك فهي لا تحتملُ التردد أو الخطأ أو الحيدة عن المعنى المطلوب. لهذا السبب كلما كانت جُملُ الخطابةِ قصـــيرةً وواضحة كلما ســـهل على الخطيب تدارك هذه الإشكاليات.

وبناءً عليه تجنبت الخطابة الخوض في التفاصيل البيانية والمفردات الصعبة، وتبرأت من العبارات الاعتراضية التي غالباً ما تؤدي لتعقيد الوصول إلى المدلول.

والخطابة بهذا المفهوم تميزت على أساليب المعرفة الأخرى كالسرد الإعلامي، أو التقارير الإخبارية التي لا تستدعي وجود عنصر الاستمالة الذي يُفضي للإقناعِ في قنوات الاتصال المباشر. وذلك بحكم أنَّ التقارير الأخبارية قد تكونُ وصفاً حسياً مجسداً لإحدى صور الحياة المُشاهدة بالعين المجردة، أو توصيلاً لمعلوماتٍ مجردة، أو تحليلاً لأحداث حسب رؤية المحلل أو الكاتب. وبناءً عليه فعنصر المشاركة الوجدانية قد يُغنيً عن استخدام الحيل اللفظية أو التنسيق البياني لاستمالة المتلقي. ولكن في حالة الخطابة بوصفها إحدى ظواهر الاتصال ذات الخصوصية، يحتاجُ مُقدِّمُ الرسالة إلى أدواتٍ إضافية تُسهمُ في تثبيتِ المواقف الفكرية، أو السياسية، أو العقدية المطلوب إيصالها إلى المتلقي. وهذه المعطيات تجلت في العديدِ من العبارات التي أصبحت جزءاً من فن الخطابة الإسلامية.

وبالطبع فإنَّ الخطباء يختلفون اختلافاً كبيراً في حجم مَقدراتِهم وشكل مَلَكاتهم الخطابية. وعلى الرغم من أنَّ هذا الاختلاف قد كان أمراً طبيعياً بحكم الفروق الفرديةِ لدى العنصر البشري، إلا أنه قد أصبح ذا مدلول مهم في تقويم قضيةِ الخطابة برمتها بوصفها إحدى وسائل الاتصال. حيثُ ثبتَ أنَّ هناك أشخاصاً قليلي التميز في المَلَكات البلاغية والكلامية بشكلٍ عام، تركوا أثراً مهماً في سامعيهم.

وقد استفادَ منهم الجمهورُ أكثر من استفادته من آخرين كانوا أفصح لساناً، وأقدرَ على جذب انتباه السامعين. والسبب المباشر في ذلك هو حاجة المتلقي

للأمر المعروض[٣٤]. وهذا بدوره يُثيرُ قضية (الرسالة الإعلامية) بوصفها إحدى العناصر المهمة التي ظلت مثارَ دراسة على مدى سنوات نهضة علم الاتصال منذُ نشأته في عام ١٩٤٨م. حيثُ كانً مضمون الرسالة الخَطابية عنصراً مؤثراً في دورها التاريخي. وهذا بدوره أثار عنصراً آخر هو (وحدةُ الموضوع) المراد مناقشته وإثارته من خلال الاحتفال الخطابي. حيثُ افترضَ القائمونَ على أمر الخطابة في جميعِ العصور وُجوبَ تناولِ موضوعٍ ذي قيمةٍ للمتلقي إذا أرادَ الخطيبُ أنْ يُفيد السامعين بشيءٍ لم يكن معروفاً لديهم.

ولذلك كان لا بد من تجلية الموضوع بشحذ كل العوامل المؤثرة حتى يكون ذا قيمة، واضحاً وجلياً في أذهان السامعين. ولذلك أيضاً عمد الخطباء إلى تقريب الأمور التي دعوا إليها قدر المستطاع من نفوس الناس حتى أخذوها مأخذ الجد، ووضعوها موضع الاعتبار. وإذا تتبعنا لغة الخطابة في فترة ما بعد دولة الخلافة الراشدة نجدها تنزعُ إلى الاختزال واختصار الجمل مما جعلَ ذلك عُرفاً من أعرافها[٣٥]. ولعلَّ ذلك قد فرضته طبيعة الاستخدام اللغوي في تلك الفترة التي ازدهرت فيها الفنونُ اللغوية أكثر من ذي قبل. لذلك أيضاً اختلفت لغةُ الخطابة القديمة عن اللغة المعاصرة لأجهزة الاتصال خصوصاً الراديو والتلفاز والسينما بحكم ما جدَّ من اهتمامات فرضتها روحُ العصر.

وكان القائمونَ على أمرِ الخطابة قد اشترطوا أن يكونَ مضمونُ الخطبة مُرتباً ترتيباً منطقياً يبدأ بالمقدمة، ثم العرض، ثم الاستدلال، ثم النتيجة. وهذا الترتيب الذي التزم به جميعُ الخطباء جعل من الخطابة فناً جاداً أعان المتلقين على مُتابعتها، كما جعلَ الخطباءَ ينجحون في خلق التأثير الذي توقعوه في سامعيهم على مر الأجيال.

وأكثر من هذا أنَّ الانضباط والالتزام بأسس هذا النمط الفني جعل من الخطابة مادةً خصبة للنقاد والدارسين في مختلف البلاد الإسلامية. وتأكيداً لذلك قال جوستاف لوبون Jostaf Lobon في كتابه روح الاجتماع:

(إنَّ البراهين والأدلة لا تأخذ من نفوس الجماعات، ولهذا كان الخطباء الذين يحترفون فنَّ التَّأثير يخاطبون شعورها دون عقولها. لأنه لا سلطان لقواعد المنطق عليها،

---

[٣٤] السيد أحمد الهاشمي، مرجع سابق، صفحة ٧٧.

[٣٥] زكريا عبد الرحمن صيام، مرجع سابق، صفحة ٧٣.

فلأجل إقناع الجماعة ينبغي الوقوف أولاً على المشاعر القائمة بها والتظاهر بموافقتها فيها ثم يحاول الخطيب تعديلها بموازنات صغيرة عادية).

الخطابة بوصفها وسيلة اتصال

إذا تأملنا من خلال هذا السرد نماذج الخطابة الكلاسيكية في العالم الإسلامي لوجدنا فيها أساليب مختلفة للعطاء تراوحت بين الدعاية، والإعلام، والإقناعِ، والإفهام، والتعليم، والتربية، وتغيير السلوك البشري. ولو نظرنا إليها من زاويةٍ أخرى لوجدناها تمثلُ السلاح الأمضى لتنفيذِ الأهدافِ والسياسات، والراية المرفوعة في كل المحافل باسم الدين، أو باسم الحكوماتَ، أو باسم الوطن الذي تُبثُ فيه الخطبُ على العامة من أبناء الدولة، وربما بالثلاثة معاً.

ولو تمعنَّا في أسباب ذلك لوجدناها عديدةً ومتشعبة، ولكنَّ قاسمها المشترك هو تبني أسلوبٍ فاعلٍ ومؤسسٍ لنشر المعارف والعلوم والأفكار. وبما أنَّ انتشارَ الإسلام ذاتِه قد كان سريعاً بشكلٍ أدهش كل القاطنين في جزيرة العرب وما حولها فقد أثار ذلك حميةَ الجدل والمنافسة والمعارك الكلامية بغرضِ المعرفة والتطور الذي عمَّ جميعَ أساليبِ الحياة.[٣٦]

وفي الوقت نفسه كان نزولُ القرآنِ الكريم بأساليبَ جديدة ومعانٍ مختلفة ورؤىً متجددة قد بعث في نفوسِ البشرية روحاً جديدة من الطموحِ والتفنن في الاقتباس والاستشهاد بما جاء في كتاب الله. فجاءت الخطابةُ أداةً رفيعةً ومؤثرة لتغيير حال الجماعاتِ والأفراد في زمانٍ قلت فيه وسائلُ الاتصال الأخرى وانعدمت فيه تقنياتُ العصر الحديث، فأصبح الخطيبُ هو جهاز الإعلام المتكامل الذي وضع لبنات التغيير الفكري والاجتماعي بشكلٍ لم يَقِلْ عما فَعلتهُ وسائلُ الاتصال الجماهيرية في زماننا الحاضر.

ولهذا السبب فإننا رأينا أنَّه من الواجب أن تُدرِجَ الخطابةُ في سلك وسائل الاتصال. وهذا الإدراجُ سيُغني الباحثين والدارسين والممارسين لمهنة الإعلام من كثيرٍ

---

٣٦ السيد أحمد الهاشمي، مرجع سابق، صفحة ١١٢.

من الجهد الذي يبذلونه الآن وهم يُحاولون التأريخَ لعلم الاتصال. ثم إنَّ علماء الاتصال والعاملين في حقله سيجدون الحلقة المفقودة في ربط أساليب الاتصال القديمة بالأساليب الحديثة، خصوصاً وأنَّ علم الاتصال قد لهث كثيراً في البحث عن النماذج الدامغة لتبرير أهمية التغذية الراجعة Feedback بوصفها إحدى أهم عناصر العملية الاتصالية. وفي هذا الإطار لن يجد الباحثون أسلوباً اتصالياً أفضل من الخطابة الإسلامية لدراسة رد الفعل أو التغذية الراجعة وأثرها في المتلقين خصوصاً عندما يكونون جماعةً في حجم أُمة.

وأخيراً فإنَّ الخطابة هي درع الإسلام القوي الذي يجعلنا نتمسك بحقنا في وضعها بموضعها الصحيح وسط وسائل الاتصال حتى نؤكد تأثير الإسلام التاريخي على الشعوب، وأنه قد وضعَ اللبناتِ الأساسيةَ لعلم الاتصال من خلال توظيفه لهذا الفن الرفيع، وليس الغربيُّون الذين يدَّعون ذلك زوراً وبُهتاناً. واللهُ وليُّ التوفيق، وهو من وراء القصد.

قضايا الإعجاز البيانيّ في تفسير التّحرير والتّنوير

بن عيسى بـــطاهر*

مُقَدِّمَة

يُعدّ علم التفسير من العلوم القرآنية المهمّة التي حازت عناية العلماء قديمًا وحديثًا؛ وذلك لارتباطه الوثيق بالقرآن الكريم كتاب المسلمين الخالد، وهو الكتاب المعجز الذي يحتاج النّاس إلى فهم المراد من آياته على مرّ العصور، وعلى تعاقب الأجيال واختلاف الأمكنة والدهور، وبالرغم من تعدّد اتجاهات المفسّرين ومناهجهم، وتوزّعها في مدارس متباينة، يقعُ بعضها في دائرة التفسير المقبول، ويقعُ بعضها الآخر في دائرة التفسير المذموم، إلاّ أنّ الاتجاه المعتمد على اللغة، وطرائق استعمالها كان مثارَ اهتمام أغلب المفسّرين المعروفين، ولقيَ عنايةَ واستحسانَ الكبار منهم من أمثال ابن جرير الطبري (٣١٠ هـــ)، ومحمود بن عمر الزمخشري (٥٣٨ هـــ)، وابن عطية الأندلسي (٥٤١هـــ)، وأبو حيان الأندلسي (٧٥٤هـــ)، وكذلك الحال عند المفسّرين المحدثين من أمثال: محمد رشيد رضا صاحب تفسير المنار، ومحمد جواد مغنية صاحب التفسير الكاشف، وسيد قطب صاحب الظلال، ومحمد الطاهر بن عاشور صاحب تفسير التحرير والتنوير.

* أستاذ مساعد بقسم اللغة العربية وآدابها كلية الآداب والعلوم جامعة الشارقة.

ولعلّ السبب في هذا الاهتمام باللغة أداةً في التفسير يعود أساسًا إلى كون اللغة بعلومها المختلفة من نحو، وبلاغة، واشتقاق، وأدب، وشعر، تشكّل قاعدةً أساسية في فهم النّص القرآني، فقد جاء في القرآن قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾[١]، واللسانُ العربي المبينُ هو تلك البلاغة الراقية التي لا يُدرك سرّها إلاّ من أُوتي حظًا من المعرفة بفنون اللغة وأساليبها المختلفة، وقد نصّ على هذه القاعدة كثيرٌ من علماء التفسير والأصول والبلاغة نذكر منهم شيخ المفسّرين " ابن جرير الطبري " الذي يقولُ في سياق حديثه عن أفضل وجوه تفسير القرآن وتأويله: "الوجه الثالث منها ما كان علمهُ عند أهل اللسان الذي نزل به القرآن، وذلك علمُ تأويل عَربيته وإعرابه، لا يُوصل إلى علم ذلك إلاّ من قبلهم ...وأوضحهم برهانًا فيما ترجم وبيّن من ذلك ممّا كان مدركًا علمه من جهة اللسان، إمّا بالشّواهد من أشعارهم السائرة، وإمّا من منطقهم ولغاتهم المستفيضة المعروفة".[٢]

ويشيرُ الجاحظ (٢٥٥هـ) وهو إمامُ اللغة في عصره إلى أهمّية معرفة أساليب العرب وفنونهم في القول حين التصدّي لفهم دلالات النصوص من الكتاب والسنّة النّبوية، قال:" فللعرب أمثالٌ واشتقاقات وأبنية، وموضع كلام يدلّ عندهم على معانيهم وإرادتهم، ولتلك الألفاظ مواضع أُخر، ولها حينئذ دلالات أخر، فمن لم يعرفها جهل تأويل الكتاب والسنة".[٣]

ويُقدّمُ الزمخشري (٥٣٨هـ) رؤيته الواضحة بشأن حاجة التفسير الأكيدة إلى علوم اللغة، وخاصّة علم البلاغة، قال في "الكشاف":"لا يتصدّى منهم أحدٌ لسلوك تلك الطرائق (يقصد طرائق التفسير)، ولا يغوصُ على شيء من تلك الحقائق إلاّ

[١] الشعراء: ١٩٣-١٩٥.

[٢] محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان في تفسير القرآن**، ضبط وتخريج صدقي العطار (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥م) ج١ ص٦٣- ٦٤.

[٣] الجاحظ، **الحيوان**، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي،د.ت) ج١ ص ١٥٣، ١٥٤.

رجلٌ قد برع في علمين مختصين بالقرآن وهما علم المعاني، وعلم البيان، وتمهّل في ارتيادهما آونة، وتَعبَ في التنقير عنهما أزمنة، وبعثته على تتبّع مظانهما همّةٌ في معرفة لطائف حجّة الله، وحرصَ على استيضاح معجزة رسول الله، بعد أن يكون آخذًا من سائر العلوم بحظّ".[٤]

ويؤكّد عبد الرحمن بن خلدون (٨٠٨ هـ) بجلاء ووضوح ضرورة الاستعانة باللغة في فهم معاني القرآن ونظمه وتراكيبه، قال في المقدّمة:" اعلم أنّ القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا كلّهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه ...ثم صارت علومُ اللسان صناعيةً من الكلام في موضوعات اللغة وأحكام الإعراب والبلاغة في التراكيب، فاحتيج إلى ذلك في تفسير القرآن لأنّه بلسان العرب وعلى منهاج بلاغتهم".[٥]

وقال في موضعٍ آخرَ من المقدّمة:"التفسير صنفان: تفسير نقلي مستند إلى الآثار المنقولة عن السلف... وتفسير يرجع فيه إلى اللسان من معرفة اللغة والإعراب والبلاغة في تأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب".[٦]

وأمّا العلماءُ المحدثون فقد أشاروا إلى هذه القاعدة المهمّة واعتمدوها في تفاسيرهم، نذكر منهم الإمام محمد عبده الذي قال:" التفسير له وجوهٌ شتى، أحدها النظر في أساليب الكتاب ومعانيه، وما اشتمل عليه من أنواع البلاغة؛ ليعرف به علوّ الكلام وامتيازه على غيره من القول".[٧]

وكان تلميذُه محمد رشيد رضا من أجلّ المفسّرين، وأوسعهم درايةً بأساليب العربية وفنونها، وأكثرهم رجوعًا إليها لترجيح المعنى في الآيات، يُلحظ ذلك في تفسير المنار، وهو القائل:" إنّ أكثرَ ما ذُكر من وسائل فهم القرآن، فنون العربية لا بدّ منها، واصطلاحات الأصول وقواعده الخاصّة بالقرآن ضرورية أيضًا كقواعد النّحو والمعاني".[٨]

---

٤ محمود بن عمر الزمخشري ، **الكشاف** (بيروت: دار الفكر) ج ١ص ١٤،١٥.

٥ ابن خلدون، **المقدمة** (بيروت: مكتبة لبنان، ط٤، ١٩٩٠م) ص ٤٣٨ ، ٤٣٩.

٦ المصدر نفسه، ص٤٤٠.

٧ محمد رشيد رضا، **تفسير المنار** (بيروت: دار الفكر، ط٢، د. ت) ج ١ ص ١٧.

٨ المرجع نفسه، ج ١ ص ٧.

ويحدّد محمد جواد مغنية الأدوات والوسائل الضرورية في علم التفسير؛ فيقول بإيجاز:"لا بدّ لهذا العلم من معدّات ومؤهّلات منها العلوم العربية بشتى أنواعها." [٩]

وجمهور المفسّرين القدماء والمحدثين يميلون إلى الاستعانة باللغة في التفسير، ومع اختلافهم في كيفية الاستعانة بعلوم اللغة وأساليبها، إلاّ أنّنا قلّما نجدُ تفسيرًا من تفاسيرهم المشهورة خلاً بالكلّية من الاعتماد على قواعد اللغة وعلومها، وقد اشتهرت كتبٌ في التفسير دون غيرها بالمبالغة في الاعتماد على اللغة وفنونها، واشتهر منها على وجه الخصوص في القديم تفسيرُ الكشاف للزمخشري، الذي عُني باستجلاء براعة النّظم القرآني من خلال البلاغة والنّحو، وأصبح هذا التفسير أصلاً لكثير من كتب التفسير التي تلتهُ فيما بعد، ومازال منهلاً لأهل العلم والتحقيق حتى عصرنا الحديث، وقد كانت الغايةُ من اتباع هذا المنهج البياني الكشفَ عن مواطن الإعجاز في القرآن، كما أشار إلى ذلك الزمخشري نفسه في مقدمة تفسيره [١٠]، وقد سار على نهجه من المحدثين الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في تفسيره "التحرير والتنوير"، وهو أحدُ أشهر تفاسير القرآن البيانية في العصر الحديث كما تشهد بذلك بعض الدراسات التي كُتبت بشأنه، ومازال الكتابُ بحاجة إلى دراسات أخرى تكشفُ عمّا فيه من نظرات جديدة، واستنباطات لطيفة، وخاصّة في قضايا البلاغة والنظم، والإعجاز، وهي من القضايا التي لم يتصدَّ أحدٌ لها بالدراسة العلمية المتأنية مع ما فيها من آراء جليلة، ومناهج جديدة.

وقد جاء هذا البحثُ ليسلّط الضوءَ على قضايا الإعجاز البياني والعلمي، ويكشف عن آراء ونظرات جديرة بالتأملّ، وأفكار وإضافات قيّمة في تفسير التحرير والتنوير، وليناقش بعضًا من الذين كتبوا عنه، ولم يعطوه حقّه من البحث والإنصاف والموضوعية.

وقبل الحديث عن التفسير، ومصادره، وقيمته العلمية، وقضايا الإعجاز فيه لا بدّ من الإشارة إلى أنّ مؤلفه العلامة **محمد الطاهر بن عاشور** - الذي يُعدّ أحد أعلام تونس والعالم العربي والإسلامي في القرن العشرين - معروفٌ بين العلماء المحقّقين

---

[٩] **التفسير الكاشف** (بيروت: دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٩٠م) ج١ ص٩.

[١٠] **الكشاف**، ج١ ص٣.

بسعة علمه، وبراعة أسلوبه، وقوّة حجّته وتمكّنه في فنّ القول، وقد أشاد به معاصروهُ من أهل الفكر والأدب" [١١]، وهو يضاهي في علمي اللغة والتفسير أمراءَ البيان، وأئمة التأويل من أمثال الزمخشري، والجرجاني، والشوكاني وغيرهم.[١٢]

١. تفسير التحرير والتنوير، قيمته، ومصادره، ومنهجه:

يعد تفسيرُ التحرير والتنوير أحدَ التفاسير الحديثة المعروفة بين الدارسين والباحثين بالأصالة والإتقان، والإحاطة والشمول، والجودة والإحكام، ومع أنّ الدراسات التي كُتبت بشأنه قليلة - في حدود ما نعلم - إلاّ أنّها جميعًا أشادت به، وبمنهج مؤلفه في تأليفه، وبراعته في استنباط قضايا الأصول والأحكام ومقاصد الشريعة الإسلامية، فضلاً عن تفنّنه في استجلاء قضايا اللغة وأسرار التراكيب، وخاصّة ما يتعلّق منها بالنّظم وإعجاز القرآن، قال عنه منيع عبد الحليم محمود:" لقد اهتم ابن عاشور في تفسيره ببيان وجوه الإعجاز ونكت البلاغة العربية، وأساليب الاستعمال، واهتم أيضًا ببيان اتصال الآي بعضها ببعض، وهو مترل جليل قد عُني به فخر الدين الرازي، وألّف فيه برهان الدين البقاعي كتابه المسمى"نظم الدرر في تناسب الآي والسور".[١٣]

وقالت عنه هيا ثامر العلي في دراسة علمية موسّعة:" إنّ تفسير التحرير والتنوير تفسير عصري يعكس بصدق ووضوح توجّهات العصر وحاجة المجتمع الإسلامي، والمكتبة الإسلامية إلى هذه النوعية من التفاسير...فقد حوى مادةً علميةً مكثّفةً في

---

[١١] قال عنه الشيخ محمد البشير الإبراهيمي:"علمٌ من الأعلام الذين يعدهم التاريخ الحاضر من ذخائره، فهو إمام متبحر في العلوم الإسلامية، مستقل في الاستدلال لها، واسع الثراء من كنوزها"، وقد كان رئيسًا للفتوى وشيخًا لجامع الزيتونة بتونس، وهو من أعضاء المجمعين العربيين في دمشق والقاهرة، وكان في حياته مثالاً للنظام والضبط والترتيب، مع المحافظة على الاستقامة والدقة والنشاط، له مصنفات مطبوعة أشهرها "**مقاصد الشريعة الإسلامية**"، و"**تفسير التحرير والتنوير**"، و"**أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**"، و"**موجز البلاغة**"، ومما عني بتحقيقه ونشره "**ديوان بشار بن برد**"، وغير ذلك من المؤلفات والمقالات المنشورة والمخطوطة.

[١٢] انظر ترجمته: محمد البشير الإبراهيمي، **عيون البصائر** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٣م) ص٦٢٠ وما بعدها، و: محمد الخضر الحسين، **تونس وجامع الزيتونة** (دمشق: المطبعة التعاونية، د.ت) ص ١٠٨ وما بعدها. و: الزركلي، **الأعلام** (بيروت: دار العلم للملايين، ط١١، ١٩٩٥م) ج ٦ ص١٧٤.

[١٣] **مناهج المفسرين** (القاهرة: دار الكتاب المصري، ط١، ١٩٧٨م)ص ٣٣٦.

مجال التفسير وعلومه، كانت في قوامها ومجموعها دراسة أصيلة للفظ والمعنى والمحتوى، والقضايا الثقافية المتنوّعة، وهي دراسة جديدة في معطياتها ومعالجتها، وقد أضافت الكثير، وجاءت بالكثير، فمن التحرير والتنوير يمكن أن نستخرج كتبًا ودراسات عديدة قيّمة في علوم متنوعة". ١٤

وتفسير التحرير والتنوير فضلاً عن ذلك كلّه هو في رأينا أغنى كتاب في قضايا التفسير البياني والإعجاز العلمي في العصر الحديث، وهو أحدُ المصادر التي أعادت للمنهج البلاغي حضوره المتميّز في الدراسات الحديثة، كما أنّه في مجال الشريعة والأحكام أحدُ ينابيع الفقه ومقاصد الشريعة الإسلامية.

وأمّا المصادر التي اعتمد عليها ابن عاشور في تفسيره فقد امتازت بأصالتها وشهرتها بين العلماء، فضلاً عن كونها - في الغالب - من كتب التفسير المعروفة التي لا يمكن أن يستغني عنها قاصدُ التفسير، وقد ذكر ابن عاشور مجموعة من هذه المصادر مع إشارات نقدية لبعضها، فقال في مقدّمة تفسيره:" والتفاسير وإن كانت كثيرةً فإنّك لا تجدُ الكثير منها إلاّ عالةً على كلام سابق، بحيث لا حظّ لمؤلفه إلاّ الجمع على تفاوت بين اختصار وتطويل، وإنّ أهمّ التفاسير تفسير الكشّاف، والمحرّر الوجيز لابن عطية، ومفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي، وتفسير البيضاوي الملخّص من الكشاف، ومن مفاتيح الغيب بتحقيق بديع، وتفسير الشهاب الألوسي، وما كتبه الطيبي، والقزويني، والقطب التفتازاني على الكشاف، وما كتبه الخفاجي على البيضاوي، وتفسير أبي السعود، وتفسير القرطبي، والموجود من تفسير الشيخ محمد بن عرفة التونسي... وتفسير ابن جرير الطبري، وكتاب درّة التنزيل المنسوب لفخر الدين الرازي، وربما يُنسب للراغب".١٥

وعند التأمّل في هذه المصادر التي اعتمد عليها ابن عاشور في تفسيره، نجد أنّ المظان التي تعتمد المنهج اللغوي البياني هي التي يفضّلها ويختارها غالبًا حين يقتضي الأمرُ منه الرجوع إلى آراء القدماء في تفسير الآيات، وتوجيه المعاني، ويأتي في قمّة

---

١٤ هيا ثامر العلي، **الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه في التحرير والتنوير** (الدوحة: دار الثقافة، ١٩٩٤م) ص ٥١٣.

١٥ **تفسير التحرير والتنوير**، ج١ ص٧.

هذه المصادر تفسير "الكشاف" للزمخشري، الذي كشف عن جمال القرآن وبراعة بلاغته ونظمه، ثمّ يأتي بعد ذلك ما دار في فلكه من كتب شارحة له أو مختصرة أو معقّبة، مثل تفسير البيضاوي، وتفسير أبي السعود، وتفسير الفخر الرّازي، غير أنّ ابن عاشور يعي أهمّية كتب التفسير بالمأثور، التي لا غنى عنها لطالب فقه الأحكام ومقاصد الشريعة، مثل تفسير القرطبي، وتفسير ابن جرير الطبري.

والحديث عن منهج ابن عاشور في تفسيره يقتضي منا الإشارة بدايةً إلى أنّ العلم الذي يُعرف بعلم أصول التفسير، قد اهتم منذ القديم بوضع قواعدَ وضوابطَ ينطلق المفسّر منها لفهم النصّ القرآني، وكانت قاعدة اللغة من القواعد الأساسية التي أشار إليها الجمهور من المفسّرين على اختلاف بينهم في مرتبتها وأهمّيتها في الفهم والتأويل كما ذُكر في السابق، وكان علمُ البلاغة في مقدمّة العلوم اللغوية التي لا تنفك وظيفتها عن فهم المراد من النصّ القرآني، وبيان إعجازه وتفوّقه.

وفي سياق الاستدلال على المنهج البياني وأهمّيته في التفسير تحدّث ابن عاشور عن هذا الموضوع وأعطاه حقّه من البيان والكشف، واستند في آرائه إلى أقوال العلماء الجهابذة في هذا الشأن، وقد انطلق منذ البداية برؤية واضحة حدّد بها وظيفة البلاغة في فهم المعنى، وإقناع السامعين، فقال:" علمُ البلاغة به يحصلُ انكشاف بعض المعاني، واطمئنان النّفس لها، وبه يترجّح أحدُ الاحتمالين على الآخر في معاني القرآن" [١٦]؛ ومعنى ذلك أنّ البلاغة أداةٌ ضرورية لفهم المراد من المعاني في النّص القرآني، وبها يحصلُ اطمئنان النّفس بما قد يترجّح لديها من تلك المعاني كما يقتضي نظمُ القرآن وأسلوبُ الخطاب.

ويؤكّد ابن عاشور تلك العلاقة الوطيدة بين علمي التفسير والبلاغة، وهي علاقة مخصوصة تُظهر وظيفة البلاغة ودورها في فهم مقاصد الآيات والسور، وبيان وجوه الإعجاز فيها، قال:" ولعلمي البيان والمعاني مزيدُ اختصاص بعلم التفسير لأنّهما وسيلةٌ لإظهار خصائص البلاغة القرآنية، وما تشتمل عليه الآيات من تفاصيل المعاني، وإظهار وجه الإعجاز، ولذلك كان هذان العلمان يسمّيان في القديم" علم دلائل الإعجاز". [١٧]

---

[١٦] نفسه: ج١ ص ٢١.

[١٧] نفسه: ج١ ص ١٩.

ويستندُ ابن عاشور في رأيه هذا إلى كلام الزمخشري الذي ذكر في مقدمة الكشاف أنّ علمي البيان والمعاني من أكثر العلوم اختصاصًا بالتفسير، ولا مناص لقاصد التفسير من إتقانهما وتوظيفهما في فهم الإعجاز [١٨]، ثمّ ينتقل إلى إيراد أقوال علماء البلاغة المعروفين، ويستدلّ بكلام جليلٍ لشيخ البلاغيين عبد القاهر الجرجاني (٤٧٤هـ) يشير فيه إلى علاقة التفسير بالبلاغة، وحاجة المفسّر إلى معرفة الحقيقة والمجاز، حيث قال في كتابه دلائل الإعجاز:"ومن عادةِ قومٍ ممن يتعاطى التفسير بغير علم أن يتوهّموا في الألفاظ الموضوعة على المجاز والتَمثيل أنّها على ظواهرها (أي على الحقيقة)، فيُفسدوا المعنى بذلك، ويبطلوا الغرض، ويمنعوا أنفسهم والسامع منهم العلم بموضع البلاغة، وبمكان الشرف".[١٩]

ثمّ يسوق كلامًا نفيسًا آخر لأبي يعقوب السكاكي (٦٢٦ هـ) الذي قال في كتابه مفتاح العلوم:" لا أعلمُ في باب التفسير بعد علم الأصول أقرأَ على المرء لمراد الله من كلامه من علمي المعاني والبيان، ولا أعونَ على تعاطي متشابهاته، ولا أنفعَ في درك لطائف نكته وأسراره، ولا أكشف للقناع عن وجه إعجازه، ولَكَم من آية من آيات القرآن تراها قد ضيمت حقّها، واستلبت ماءها ورونقها أن وقعت إلى من ليسوا من أهل هذا العلم، فأخذوا بها في مآخذ مردودة، وحملوها على محامل غير مقصودة" [٢٠]، وأضاف السكّاكي في نصّ آخر له محذّرًا:" وفيما ذكرنا ما ينبّه على أنّ الواقف على تمام مراد الحكيم تعالى وتقدّس من كلامه مفتقرٌ إلى هذين العلمين (المعاني والبيان) كلّ الافتقار، فالويلُ كلّ الويل لمن تعاطى التفسير وهو فيهما راجل".[٢١]

ومن جملة هذه النّصوص الواضحة في دلالتها على هذا التلازم القويّ بين البلاغة والتفسير، وأنّه لا غنى لطالب التفسير عن علوم البلاغة، يتّضح لنا أنّ ابن عاشور - وهو الحجّة في علوم الفقه والأصول - أراد لتفسيره منهجًا بيانيًا هدفه الكشف عن

---

[١٨] **الكشاف**: ج ١ ص١٤ - ١٥ .

[١٩] الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، تحقيق محمود شاكر (القاهرة: مكتبة الخانجي،ط٢، ١٩٨٩م) ص ٣٠٥.

[٢٠] السكاكي، **مفتاح العلوم** (القاهرة: المطبعة الميمنية، د.ت) ص١٧٨.

[٢١] نفسه : ص٧٠.

مقاصد الشريعة الإسلامية العامّة والخاصّة من خلال دلالات الآيات على المعاني، والكشف عن إعجاز القرآن من خلال الوجه البياني الظاهر في بناء الآيات وتراكيبها وصيغها، وبراعة نظمها وتأثيرها، وقد اختار هذا المنهج بعدما اتّضح لديه بالحجّة الواضحة، والبرهان القاطع أهمّية البلاغة في تفسير القرآن، وقد لخّص هذا الأمر كلّه بقوله:" إنّ مفسّر القرآن لا يُعدّ تفسيره لمعاني القرآن بالغًا حدّ الكمال في غرضه، ما لم يكن مشتملاً على بيان دقائقٍ من وجوه البلاغة في آيه المفسّرة بمقدار ما تسمو إليه الهمّة من تطويل واختصار، فالمفسّر بحاجة إلى بيان ما في آي القرآن من طرق الاستعمال العربي، وخصائص بلاغته، وما فاقت به آي القرآن في ذلك".[٢٢]

ويعدّ هذا المنهج الذي اتّبعه ابن عاشور - في رأينا - من أفضل مناهج التفسير القديمة والحديثة، وذلك لاعتماده على اللغة أداةً أساسية في التأويل، وإن كان بعض الدارسين المحدثين قد ذهب فيه مذاهب بيانية صرفة كما فعلت الدكتورة **بنت الشاطئ** التي رأت أنّ الدراسة الأدبية للقرآن يجبُ أن تتقدّم كلّ دراسة أخرى فيه، لا لأنّه كتاب العربية الأكبر فحسب، ولكن لأنّ الذين يُعنون بدراسة نواحٍ أخرى فيه، والتماس مقاصد بعينها فيه، لا يستطيعون فهم تلك المقاصد، دون أن يتذوّقوا أسلوبه البديع، ويهتدوا إلى أسراره البلاغية [٢٣]، ولكنّ المبالغة في هذا المنهج قد تخرج التفسير عن غايته، ويصبح ميدانًا لإظهار النكت البيانية، والأسرار اللغوية، مع إهمال للروايات المأثورة عن الرسول والسلف الصالح، ولعلّ هذا المنهج الذي اتبعه بعضٌ من المفسّرين القدماء والمحدثين هو الذي جعل **مالك بن نبي** ينتقد اتجاهات التفسير التي تبالغ في هذا المنهج الذي يعتمد على دراسة الأسلوب بالدرجة الأولى.[٢٤]

٢. إعجاز القرآن، مفهومه ووجوهه

(أ) تعريف إعجاز القرآن:

عُني ابن عاشور عناية كُبرى بقضية الإعجاز في تفسيره، فهو يَعدّه أحد مقاصد

---

٢٢ التحرير والتنوير : ج١ ص١٠٢.

٢٣ ينظر: **التفسير البياني للقرآن** (القاهرة: دار المعارف) ج١ ص٧.

٢٤ مالك بن نبي، **الظاهرة القرآنية** (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٥م) ص ٦٢، ٦٣.

القرآن الأساسية التي يجب على المفسّر استجلاء حقيقتها، وكشف معالمها، ذلك أنّ المعجزة القرآنية المشاهدة للعيان، باقيةٌ على صفحات الدهر والأزمان[٢٥]، وقد جاء التحدّي الصريح في آيات تشير إلى هذا الإعجاز، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ ءَايَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ * أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾.[٢٦]

وقبل تعريف الإعجاز اتّجه ابن عاشور إلى نقض مذهب أهل الصَرفة، وردّه بأقوال العلماء من أهل التحقيق، ورأى أنّ الإعجاز في القرآن هو من جهة نظمه وبلاغته، وقد عرّفه بقوله:" هو تفوّق القرآن على كلّ كلام بليغ بما توفّر فيه من الخصائص التي لا تجتمع في كلام آخر للبلغاء، حتى عجز السابقون واللاحقون منهم عن الإتيان بمثله".[٢٧]

وعرّفه في مكان آخر من تفسيره فقال:" هو بلوغُ القرآن في درجات البلاغة والفصاحة مبلغًا تعجزُ قَدَرَةُ بلغاء العرب عن الإتيان بمثله".[٢٨]

فالإعجاز في منظور ابن عاشور خاصٌ في المقام الأول بالبلاغة والفصاحة اللتين منحتا البيان القرآني تفوقًا واستمراريةً، وكان عجزُ بلغاء العرب عن مجاراته دليلاً كافيًا على ثبوته، ثم كان العجز من العرب اللاحقين ظاهرًا وأكيدًا لكونهم أضعف بيانًا، وأقلّ بضاعة من أسلافهم في امتلاك الحجّة والبيان، ولكنّ ابن عاشور لا ينكر أنواع الإعجاز الأخرى وخاصّة الإعجاز العلمي كما سيأتي بيانه.

والربط بين البلاغة والإعجاز له ما يسوّغه في كلام ابن عاشور ودارسي الإعجاز القدماء، لأنّه مجال التحدّي في رأيهم، ولكنّ الإعجاز بالمفهوم الحديث يشملُ جوانب أخرى كثيرة، فهو يُفهم في كل عصر بما يناسب عقول البشر وقدراتهم وطرائق تفكيرهم، ولعلّ هذا هو الذي يشير إليه **سيد قطب** في قوله: "الإعجاز في القرآن ليس هو إعجاز اللفظ والتعبير وأسلوب الأداء وحده، ولكنّه الإعجاز المطلق الذي يلمسه

---

٢٥ **التحرير والتنوير**: ج١ ص ١٠٢.

٢٦ العنكبوت: ٥١، ٥٠.

٢٧ **التحرير والتنوير** : ج١ ص ١٠١.

٢٨ نفسه: ج١ ص ١٠٤.

الخبراء في هذا الشأن، وفي النظم والتشريعات والنّفسيات وما إليها، والذين زاولوا فنّ التعبير والذين لهم بصرٌ بالأداء الفنّي يُدركون أكثر من غيرهم مدى ما في الأداء القرآني من إعجاز، والذين زاولوا التفكير الاجتماعي والقانوني والنّفسي والإنساني بصفة عامة، يُدركون أكثر من غيرهم مدى الإعجاز الموضوعي في هذا الكتاب".[٢٩]

وقد أشار ابن عاشور إلى استمرارية الإعجاز القرآني وبقائه في الأزمان المختلفة ليدرك النّاس منه القدر الذي يفي بحاجاتهم العقلية والنّفسية والاجتماعية، فقال:" إن انتشار إعجازه وعمومه في المجامع والآفاق والأزمان المختلفة، بحيث لا يختص بإدراك إعجازه فريق خاصّ في زمن خاصّ شأن المعجزات المشهورة مثل عصا موسى، وناقة صالح، وبرء الأكمه، فهو معجزةٌ باقيةٌ، والمعجزاتُ الأخرى معجزات زائلة".[٣٠]

(ب) القدر المعجز من القرآن:

كان موضوع القَدر المعجز من القرآن موضعَ خلاف بين العلماء قديمًا وحديثًا، مع أنّ البحث فيه قليل الفائدة، فقد ذهبت المعتزلة إلى أنّ الإعجاز يتعلّق بجميع القرآن لا ببعضه، أو بكلّ سورة برأسها، وذهب بعضهم إلى أنّ المعجز منه القليل والكثير دون تقييد بالسورة،لقوله تعالى: ﴿**فَلْيَأْتُوا بِحَدِيْثٍ مِثْلِهِ**﴾[٣١]، وذهب آخرون إلى أنّ الإعجاز يتعلّق بسورة تامة ولو قصيرة.[٣٢]

والرأي الأخير هو الذي عليه الجاحظ وكثيرٌ العلماء من أهل السنّة والجماعة، وقد تبنّاه ابن عاشور وأشار إليه في تفسيره بقوله:" إن آيات القرآن زهاءَ ستة آلاف آية، ومقدار كلّ ثلاث آيات مقدارٌ معجز، فيحصل من القرآن مقدار ألفي معجزة، وذلك لم يحصل لأحد من رسل الله".[٣٣]

ولكنّ ابن عاشور يضيف أمرًا آخر أكثر أهمّية في رأينا من هذا الموضوع، وهو في الحكمة من وقوع التحدّي بالسورة - وإن كانت قصيرة - دون التحدّي بعدد من

---

[٢٩] سيد قطب، **في ظلال القرآن** (بيروت: دار الشروق، ١٩٩٨م) ج٣ ص١٧٨٥ — ١٧٨٦.

[٣٠] **التحرير والتنوير**، ج ٢١ ص ١٥.

[٣١] الطور: ٣٤.

[٣٢] انظر: مناع القطان، **مباحث في علوم القرآن** (**الرياض**: مكتبة المعارف، ط٢، ١٩٩٦م) ص ٢٧١.

[٣٣] **التحرير والتنوير**، ج٢١ ص ١٤.

الآيات، فيرى أنّ من أفانين البلاغة ما مرجعهُ إلى مجموع نظم الكلام، وصوغه بسبب الغرض الذي سيق فيه من فواتح الكلام وخواتمه، وانتقال الأغراض، وفنون الفصل، والإيجاز، والإطناب، والاستطراد، والاعتراض [٣٤]، وهذه الحكمة أقرب إلى منطق وحدة الفكرة أو الموضوع في النّص الواحد، وبراعة الأداء في التعبير عن ذلك بأقلّ الألفاظ.

وقد أشار الجاحظ إلى مثل هذا الرأي قديمًا حيث ذكر أنّ التحدّي يكون بسورة واحدة على نظم القرآن وطبعه، وتأليفه ومخرجه، وليس التحدّي بالحرف والحرفين، أو الكلمة أو الكلمتين، لأنّ هذا في مقدور البشر الإتيان بمثله.[٣٥]

ويرى عبد الفتاح الخالدي أنّ الإعجاز في النوع وليس في المقدار، لأنّه الروح العامة التي تسري في نصوص القرآن كلّها، وتوجد في سوره الطويلة والقصيرة، وآياته الطويلة والقصيرة، وفي كلماته أيضًا وحروفه، وكلّ ما في القرآن معجز [٣٦]، وهذا الرأي لا ينسجم مع آراء ابن عاشور وغيره من العلماء الذين لا يرون الإعجاز كامنًا في كلمات القرآن وحروفه دون أن يجمعها تركيب، ويوحّدها موضوع، ولكنّ رأي الخالدي قد يتوافق مع آراء دارسي الإعجاز العلمي والنّفسي والتشريعي، وغير ذلك من أنواع الإعجاز في القرآن.

(ج) وجوه إعجاز القرآن:

إنّ التفصيل في وجوه الإعجاز في القرآن أمرٌ لا يتّسع له مقامٌ، ولكنّ إدراك بعض وجوهه يعود إلى اجتهاد العلماء وبذلهم الوسع في الكشف عن مواطنه بما يظهر لهم من أسراره وعجائبه في كلّ عصر، وقد كان ابن عاشور من العلماء المجتهدين الذين عُنوا بالإعجاز عناية فائقة، وقد خصّص له إحدى مقدّمات تفسيره ذكر فيها بالشرح والتفصيل أربع جهات للإعجاز على النحو الآتي:[٣٧]

الأولى: بلوغه الغاية القصوى ممّا يمكن أن يبلغَه الكلام العربي البليغ من حصول

---

[٣٤] نفسه، ج ١ ص ١٠٤.

[٣٥] انظر: رسائل الجاحظ (**رسالة حجج القرآن**) : ج ٣ ص ٢٢٩.

[٣٦] انظر: عبد الفتاح الخالدي، **البيان في إعجاز القرآن** (عمان-الأردن: دار عمار، ط٣، ١٩٩٢م) ص ٩٣.

[٣٧] انظر: **التحرير والتنوير**، ج ١ ص ١٠٤.

طرائق في نظمه تفيد معاني دقيقة، ونكتًا من أغراض الخاصّة من بلغاء العرب ممّا لا يُفيده أصل وضع اللغة، بحيث يكثر فيه ذلك كثرة لا يدانيها شيءٌ من كلام البلغاء.

الثانية: ما أبدعهُ القرآن من أساليب التصرّف في نظم الكلام ممّا لم يكن معهودًا عند العرب، ولكنّه غير خارج عمّا تسمحُ به اللغة.

الثالثة: ما أُودعَ فيه من المعاني الحِكمية، والإشارات إلى الحقائق العلمية ممّا لم تبلغ عقول البشر في عصر نزول القرآن، وفي عصور أخرى تلتهُ.

الرابعة: ما انطوى عليه من الإخبار عن المغيّبات، ممّا دلّ على أنّه منــزلٌ من علاّم الغيوب، وما أنبأ به من أخبار القرون السالفة، ممّا كان لا يعلمُ منه القصّة الواحدة إلا الفذّ من أحبار أهل الكتاب.

وذكرَ ابن عاشور أنّ الجهة الأولى والثانية من هذه الأوجه هما ممّا خُصّ به العرب دون غيرهم من الأمم - وخاصّة الفصحاء والخطباء والشعراء منهم - وأمّا العوام منهم فالإعجاز لديهم أظهر؛ لعجز معارضيه من البلغاء عن مجاراته مع توفّر الدواعي، وشدّة الحرص، ويشمل هذا أيضًا من جاء بعدهم بشهادة التاريخ، وأمّا الإعجاز من الجهة الثالثة فللبشر قاطبة، وهو مستمرٌ على مرّ العصور، وأمّا الإعجاز من الجهة الرابعة فللعرب في عصر نزوله، ولمن يأتي بعدهم ممن يبلغه ذلك بسبب تواتر نقل القرآن [٣٨]، وانتهى ابن عاشور إلى القول:" إنّ هذا هو ملاكُ الإعجاز بحسب ما انتهى إليه استقراؤنا إجمالاً".[٣٩]

وقبل الحديث عن الإعجاز البياني وأساليبه ومظاهره لا بدّ من الوقوف عند هذه الوجوه، ومناقشة بعض الآراء التي ذكرها ابنُ عاشور في سياق التعليل والتمثيل والشّرح لهذه الوجوه، فالذي قد يتبادر إلى الأذهان منذ البداية، وعند النظرة الأولى أنّ الجهتين الأولى والثانية من أوجه الإعجاز هما في حقيقة الأمر جهةٌ واحدةٌ، كما ظهر لأحد الدارسين، وقد علّل ذلك برجوع الجهتين إلى أصل واحد هو الفصاحة والبلاغة [٤٠]، ولكن عند الدراسة المتأنية، والتأمّل الدقيق في كلام ابن عاشور وأمثلته

---

[٣٨] نفسه: ج ١ ص ١٠٥.

[٣٩] نفسه: ج ١ ص ١٠٦.

[٤٠] جمال أبو حسان، **تفسير ابن عاشور التحرير والتنوير** (رسالة ماجستير مخطوطة، مكتبة الجامعة الأردنية) ص ١٣٤.

تبيّن أنّ هناك فرقًا كبيرًا بين الجهتين، يظهر ذلك في كون الجهة الأولى خاصّة ببلاغة القرآن ونظمه وتصرّفه في المعاني، ممّا كان يعرفُه العرب في كلامهم وأساليبهم، ولكن عند النظر والمقارنة بين القرآن وكلام العرب ظهر للدارسين من أمثال الباقلاني (٣٧٢ هـ) الجرجاني (٤٧٤هـ) وغيرهم تفوّق الأسلوب القرآني وسموّه على كلام العرب، فقد استخدم القرآن أساليب العرب وطرائقهم في التعبير، وعبّر عن معاني كانت العرب تعرفُ بعضها، ولكن حصلت له طرقٌ في النّظم فاق بها تلك المعاني والأغراض التي يعرفها الخواص من البلغاء، وهذه الجهة من الإعجاز هي التي شُغل بها علماء البلاغة قديمًا؛ فكتبوا في تعليلها والكشف عنها أبحاثًا ومؤلفات جليلة، كان من أشهرها كتابا "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة" لشيخ البلاغيين، وصاحب نظرية النظم عبد القاهر الجرجاني - رحمه الله - .

وأمّا الجهة الثانية من الإعجاز فتتعلّق بالأساليب التي أبدعها القرآن، وطرائق التصرّف في نظم القرآن، ممّا لم يكن معهودًا عند العرب، ومعنى ذلك أنّ القرآن تجاوز ما كان معهودًا في عصره من البلاغة والفصاحة، وأبدع أساليب جديدة لا عهد للعرب بها، ولكنّ السؤال الذي قد يفرض نفسه في هذا المقام هو: كيف يكون الإعجاز والتحدّي بشيءٍ لا عهد للعرب به، أفلا يكون هذا فوق الطاقة ؟ والجواب هو في ذلك القيد الذي وضعه ابن عاشور في قوله:" ولكنّه (أي ما أبدعه القرآن) غيرُ خارجٍ عمّا تسمحُ به اللغة" ٤١، فهذا الإبداعُ - إذاً - نابعٌ من جنس اللغة وخصائصها المتاحة لجميع النّاس، والبليغ هو الذي يحسنُ التعامل مع اللغة؛ فيحدث فيها ما يسمّيه النقد الحديث (عملية الخَلق في اللغة)، وهي نوعٌ من الابتكار في طرائق العرض، والتفنّن في الأساليب بما يناسب الذّوق الأدبي في كلّ عصر، ومن هنا كان القرآنُ معجزًا بإبداعاته الأسلوبية تحقيقاً للإمكانات الكامنة في اللغة العربية التي يعرفُ العرب أسرارها وأغوارها، ولذلك لم نسمع منهم أي اعتراض يشير إلى خروج القرآن عمّا يسمح به بيانهم ولغتهم.

ويرى ابن عاشور أنّ الجهة الثانية من الإعجاز مغفولٌ عنها في علم البلاغة ٤٢ - ولعلّه يقصدُ علماء البلاغة القدماء - وهو رأيٌ يحتاج إلى وقفة متأنية، وليس إلى

---

٤١ التحرير والتنوير، ج ١ ص ١٠٤

٤٢ نفسه :ج ١ ص ١١٣

حكم متعجل يُخطئ ابن عاشور في رأيه، ويقلّل من قيمته.[٤٣]

وعند النظر في الأمثلة والأدلّة التي ساقها ابن عاشور في هذا الباب، لوحظ أنّ هذه الجهة هي من الابتكارات والإضافات التي وعدَ بها في مقدّمات تفسيره، وحَرص على ذكرها إجمالاً في مقدّمته عن الإعجاز، واعدًا بالتفصيل في ثنايا التفسير، وسيكون لنا وقفات موسّعة عند هذا الموضوع المهمّ في البحث الخاص بالإعجاز البياني وشواهده.

وأمّا الجهة الثالثة من الإعجاز؛ فتتعلّق بحقائق القرآن وإشاراته العلمية الواردة في الآيات والسور، والتي فُهمت في زمن نزول القرآن، وفي عصور أخرى متعاقبة، ومع تقادم الزمن ما زالت تلك الحقائق والإشارات غضّة طرية تشهد للقرآن بالخلود والصلاحية، ويرى ابن عاشور أنّ المتكلّمين في إعجاز القرآن من أمثال الباقلاني والقاضي عياض (٥٤٤هـ) قد أغفلوا هذه الجهة أيضًا.[٤٤]

ويبدو أنّ هذا الرأي بحاجة إلى تمحيص وتدقيق، ذلك أنّ دارسي الإعجاز قد أشاروا إلى هذه الجهة قديمًا، فأبو بكر الباقلاني (٣٧٢هـ) مثلاً أشار إلى هذا المعنى في كتابه إعجاز القرآن حيث قال:" إنّ المعاني التي تضمّنها (أي القرآن) في أصل وضع الشريعة، والأحكام، والاحتجاجات في أصل الدين، والردّ على تلك الألفاظ البديعة، وموافقة بعضها بعضًا في اللّطف والبراعة، ممّا يتعذر على البشر ويمتنع[٤٥]، وقال القاضي عياض (٥٤٤هـ) - أيضًا - في الفصل الخاصّ بوجوه الإعجاز:" ومنها جمعهُ لعلوم ومعارف لم تُعهد للعرب عامةً، ولا محمد صلى الله عليه وسلم قبل نبوته خاصةً بمعرفتها ولا القيام بها، ولا يحيط بها أحدٌ من علماء الأمم، ولا يشتملُ عليها كتاب من كتبهم، فجمع فيه من بيان علم الشرائع، والتنبيه على طرق الحجج العقليات، والردّ على فرق الأمم ببراهين قوية، وأدلّة بيّنة سهلة الألفاظ".[٤٦]

---

[٤٣] انظر ما كتبه جمال أبوحسان في دراسته "**تفسير ابن عاشور التحرير والتنوير دراسة نقدية**" : ص ١٣٤.

[٤٤] **التحرير والتنوير**، ج١ ص ١٠٤.

[٤٥] الباقلاني، **إعجاز القرآن**، تحقيق أحمد صقر (القاهرة: دار المعارف، ط٥، ١٩٩٧م) ص ٤٢.

[٤٦] القاضي عياض، **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**، تحقيق علي البجاوي (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت) ج١ ص٣٩٠، ٣٩١.

وقد ذُكرت هذه الجهة في أقوالٍ لعلماءَ آخرين[٤٧]، مما يدلّ على أنّ ابن عاشور لم يحز قصب السبق في الإشارة إلى هذه الجهة المهمّة، ولكنّ الجديد الذي أضافه هو في إشارته إلى الإعجاز العلمي الذي يشمل ما أسماه بالإعجاز في الهداية والتشريع، وهو نوعٌ من الإعجاز موجّهٌ للبشرية قاطبة، ومستمرٌ على مرّ العصور، وبيان ذلك أنّ القرآن الكريم قد اشتمل على المعاني الشريفة، والحقائق الخالدة عن الله والكون والإنسان، وتحدّث عن عالم الغيب والشهادة، والدنيا والآخرة، وحوى من الحقائق التي أثبت العلم صحّتها وموافقتها للعقل والفطرة السليمة، وكلّ هذه المعاني والحقائق يُدركها العقلاء من العرب ومن غيرهم من الملل والأمم بواسطة ترجمة معاني القرآن، والتي يبقى فيها قدرٌ مناسبٌ من الإعجاز يوفّر لهم الإقناع والهداية.

وهذا الرأي يمثّلُ إضافةً جديدةً من ابن عاشور إلى نظرات دارسي الإعجاز القدامى، وهو - في رأينا - ما يناسبُ النّاس جميعًا بما فيهم العرب، في العصر الحاضر الذي ضعفت فيه الملكة البيانية، وطَغت عليه الاتجاهات العقلية والعلمية.

أمّا الجهة الرابعة من وجوه الإعجاز الخاصّة بالإخبار عن الغيبيات وأنباء الأمم السابقة؛ فلم يحفل بها ابن عاشور كثيرًا، واقتفى فيها أثرَ من سبقه من العلماء، وقد أشار إلى كونها من الدلائل والحجج على نزول القرآن من عند الله، على الرغم من مساحتها القليلة في القرآن، وأنها بعيدة عن نظمه، ودلالة فصاحته وبلاغته على المعاني العليا [٤٨]، والسبب في ذلك أنّ ابن عاشور - كما ذُكر في السابق - يرى الإعجاز كامنًا بالدرجة الأولى في بلاغة القرآن وفصاحته، اللتين تعجز قدرة بلغاء العرب عن الإتيان بمثلهما.[٤٩]

٣. مظاهر الإعجاز البياني

(أ) نظم القرآن وبلاغته:

عرض ابن عاشور للإعجاز البياني وذكر شواهد منه في مقدّمة تفسيره، مفصِّلاً الحديث عنه في مواطن كثيرة في ثنايا التفسير، وقد كان هدفه من ذلك تفصيلُ ما

---

٤٧ يحي بن حمزة العلوي ، **الطراز المتضمن لأسرار البلاغة** (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت) ج٣ ص ٣٣٩.

٤٨ انظر: **التحرير والتنوير**، ج ١ ص ١٢٩.

٤٩ نفسه: ج ١ ص ١٠٤.

كان قد أجمله من قبلُ، كما كان يهدفُ أيضًا إلى ذكر بعض الجوانب الأخرى التي لم يذكرها العلماء السابقون، أو أجملوا فيها الحديث.

فابن عاشور حريص أشدّ الحرص - فيما يظهر من كلامه - على تجنّب تقليد من سبقه من العلماء، وكان همّه الأول استنباط المسائل، وتوضيح المقاصد التي يرى فيها شيئًا جديدًا ينبغي أن يُذكر، ولذلك حين عرض لتفصيل الجهة الأولى من الإعجاز التي مرجعها إلى البلاغة والنظم، ذكر أنّ العلماء السابقين أمثال: الباقلاني (٣٧٢هـ)، وأبي هلال العسكري، وعبد القاهر الجرجاني (٤٧٤هـ)، والسّكاكي (٦٢٦هـ)، وابن الأثير، قد تصدّوا إلى بيان هذه الجهة بعقد موازنة بين ما وردَ في القرآن من ضروب البلاغة، وبين أبلغ ما حُفظ عن العرب، ممّا عُدَّ في أقصى درجات البيان، وقد توصلوا إلى نتائج جليلة شكّلت قواعد علمي المعاني والبيان، وهي معروفة بتفاصيلها في كتبهم المتداولة[٥٠]، ولن يتّجهَ إلى ذكرها وتكرارها، وإنما سيذكر بعض الأسرار التي لم يلتفت إليها السابقون، أو ربما أجملوا ذكرها.

فمن هذا الذي استنبطه من خصوصيات النظم القرآني - التي يسمو بها عن كلّ كلام بليغ - قوله:" إنّ نظم القرآن مبنيٌّ على وفرة الإفادة، وتعدّد الدلالة، فجُمَلُ القرآن لها دلالتها الوضعية التركيبية التي يشاركها فيها الكلام العربي، ولها دلالتها البلاغية التي يشاركها في مجملها كلام البلغاء، ولا يصلُ شيء من كلامهم إلى مبلغ بلاغتها، ولها دلالتها المطوية، وهي دلالة ما يذكر على ما يقدّر اعتمادًا على القرينة، وهذه الدلالة قليلةٌ في كلام البلغاء، وكثرت في القرآن، ولها دلالةُ مواقع جمله بحسب ما قبلها وما بعدها، ككون الجملة في موقع العلة لكلام قبلها، أو في موقع الاستدراك، أو في موقع جواب سؤال، أو في موقع تعريض أو نحوه، وهذه الدلالة لا تتأتى في كلام العرب لقصر أغراضه في قصائدهم وخطبهم بخلاف القرآن".[٥١]

فنظمُ القرآن إذاً قائمٌ على أداء المعاني في تراكيب وجُمَل لها أربع دلالات أساسية هي: الدلالة التركيبية، والدلالة البلاغية، والدلالة المطوية، ودلالة التناسب، والدلالات الثلاث الأولى منها يأتي ذكرها في نظم البشر، وأمّا دلالة التناسب بين الآيات والسور، وبين

---

٥٠ نفسه: ج ١ ص ١٠٦.

٥١ نفسه: ج ١ ص ١١٠.

مواقع الجُمَل بحسب ما قبلها وما بعدها، فهي نوعٌ من الإعجاز البياني الخاصّ بالقرآن وحده، وقد أشار إليها بعض العلماء قديمًا، وكشفت عنها دراسات أخرى حديثة.[٥٢]

وفي سياق الحديث عن الإعجاز البياني في نظم القرآن، ذكر ابن عاشور أنّ هناك نوعًا من الإعجاز مرجعُه في عرف علماء البلاغة إلى النُّكت البلاغية، كتلك التي تظهر في التقديم والتأخير في وضع الجُمَل وأجزائها، ففي ذلك دقائق عجيبة كثيرة، وهذه الناحية - في رأيه - أقوى نواحي الإعجاز، وهي التي تتحقّق في أقصر سورة من القرآن[٥٣]، ولم ينس أن يذكر فصاحة اللفظ القرآني وسلامته ممّا قد يجرّ الثقل إلى لسان الناطق به، وقد شملَ ذلك ألفاظ القرآن كلّها، ووجه الإعجاز في هذا الشأن هو استعمال القرآن لأقرب الكلمات في لغة العرب دلالةً على المعاني المقصودة[٥٤]، وفصاحة الألفاظ في القرآن ممّا أجمع عليه الدارسون القدامى والمحدثون على حد سواء.

وقد حفلَ تفسير التحرير والتنوير بإبراز قضايا النظم والفصاحة التي تظهر جوانب مشرقة من الإعجاز البياني، وهي من الغنى والتنوّع بحيث لا يتّسع المقام لذكرها والتفصيل فيها، وسنركز في هذه الدراسة على القضايا الجديدة في منهج ابن عاشور.

(ب) مبتكرات القرآن الأسلوبية:

وإذا نظرنا إلى الوجه الثاني من وجوه الإعجاز، نجد أنّ ابن عاشور بنظراته الجديدة أضاف أمرًا آخر إلى الإعجاز البياني يتعلّق بإبداعات القرآن من أفانين التصرّف في فنون القول، ممّا لا عَهْدَ للعرب به، فقد جاء القرآن بكلامٍ مخالف لجنس كلامهم الذي يغلب عليه الشعر والخطابة، "فهو وإن كان من أسلوبٍ النثر أقرب إلى الخطابة، فقد ابتكر للقول أساليب كثيرة بعضها تتنوّع بتنوع المقاصد، ومقاصدها بتنوّع أسلوب الإنشاء فيها أفانين كثيرة".[٥٥]

وتعليل ذلك أنّ القرآن قد اشتمل على أساليب الكلام المعروفة عند العرب،

---

[٥٢] انظر مثلاً: برهان الدين البقاعي ، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور** (حيدرآباد- الهند: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط١، ١٩٦٩م. وانظر: محمد عبد الله دراز، **النبأ العظيم** (بيروت: دار القلم الكويت، ط٤، ١٩٧٧م) ص ١٤٢ وما بعدها.

[٥٣] **التحرير والتنوير**، ج١ ص ١١٠.

[٥٤] نفسه، ج ١ ص ١١٣.

[٥٥] نفسه، ج١ ص ١١٤.

وابتكر أساليب أخرى لا عهدَ لهم بها ممّا تسمح به اللغة، أمّا الحكمة من ذلك كما يرى ابن عاشور فتتمثل في أنّ الإعجاز يقتضي ذلك، لأنّه في عرف الأدباء في كلّ عصر، ظهور النوابغ منهم بأساليب جديدة مختلفة، والتحدّي بالقرآن يلزم المخاطبين بأنّ فيه من الأساليب ما لا عهد لهم به من قبل.[٥٦]

فمن مبتكرات القرآن الأسلوبية ما سمّاه "الأسلوب الجامع بين مقصدين: مقصد الموعظة، ومقصد التشريع" [٥٧]، وبيان ذلك أنّ أسلوبه يشبه خطبهم التي يكون القصد منها الوعظ والتأثير، ولكنّه يمنحُ المتأمّل فرصةً لاستخراج الأحكام في التشريع والآداب والأخلاق والمقاصد المختلفة عن طريق العقل.

وقد صاغ سيد قطب هذا الأسلوب - الذي نبّه إليه ابن عاشور- صياغة أخرى فسمّاه الأسلوب الجامع بين الغرض الديني والغرض الأدبي [٥٨]، بحيث يعرض القرآن الهدايةَ والتشريع والأغراض الأساسية في قوالب أدبية جميلة يقصد إليها قصدًا في قضية الإعجاز، وقد عُدَّ هذا الأسلوب الذي ابتكره القرآن من الخصائص الأساسية في تعبيره كما أشار إلى ذلك **محمد عبد الله دراز** أيضًا في كتابه النّبأ العظيم وعبّر عنه "بخاصية إقناع العقل وإمتاع العاطفة".[٥٩]

وبعد أن تحدّث ابن عاشور عن هذه الخاصية العامة، عرض لمجموعة من الأساليب المبتكرة في التعبير القرآني، وسيكون من المناسب عرضها بشيء من الشرح والتعليل والمناقشة على النحو الآتي:

(١) أسلوب التفنّن:

التفنّن - كما يرى ابن عاشور- أحد الأساليب التي ابتكرها القرآن، وقد عرّفه بقوله:"هو بداعة تنقلاته من فن إلى فن بطرائق الاعتراض، والتنظير، والتذييل، والإتيان بالمترادفات عند التكرير تجنبًا لثقل الكلم، وكذلك الإكثار من أسلوب الالتفات

---

٥٦ نفسه، ج ١ ص ١١٥.

٥٧ نفسه، ج ١ ص ١١٥.

٥٨ انظر: سيد قطب، **التصوير الفني في القرآن** (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٨م) ص ١٤٣.

٥٩ **النبأ العظيم**، ص ١١٣ - ١١٤ .

المعدود من أعظم أساليب التفنّن عند بلغاء العربية، فهو في القرآن كثير".٦٠

والغاية من مجيء هذا الأسلوب في القرآن بتلك الكثرة، هي إبقاء السامعين في نشاط متجدّد لسماعه والإقبال عليه، فضلاً عن دفعه سآمة الإطالة عنهم، لأنّ من أغراضِ القرآن استكثار أزمان قراءته كما قال تعالى: ﴿عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْءَانِ﴾٦١، وفي تناسب أقواله، وتفنّن أغراضه مجلبةٌ للتيسير، وعونٌ على ذلك التكثير٦٢ (أي التكثير من قراءة القرآن).

والحكم على كلام ابن عاشور هنا سيكون بعد البحث في أسلوب "التفنّن" نفسه، والفرق بينه وبين أسلوب الالتفات، لأنّ في كلامه ما يشير إلى أسلوب جديد يشملُ الالتفات وغيره من أساليب أخرى قريبة الصلة به.

فأمّا أسلوب "التفنّن" فلا ذكر له بهذا اللفظ في كتب البلاغة وإعجاز القرآن - في حدود ما نعلم - ويوجدُ مصطلح آخر قريب منه في الاشتقاق، بعيد عنه في المفهوم يسمّيه البلاغيون "الافتنان"، ويعدّونه من المحسّنات البديعية، وهو يعني الإتيان في الكلام الواحد بفنين مختلفين أو أكثر من فنون القول، كالمدح والهجاء مثلاً ٦٣، وقد جمع الزمخشري بين الافتنان والالتفات في سياق حديثه عن أسلوب الالتفات، فقال في الكشّاف:"تلك من عادة **افتنانهم** في الكلام وتصرّفهم فيه، ولأنّ الكلامِ إذا نُقل من أسلوب إلى أسلوب كان ذلك أحسن تطريةً لنشاط السامع، وإيقاظًا للإصغاء إليه من إجرائه على أسلوب واحد".٦٤

لقد جمع ابن عاشور بين مصطلحات كثيرة كالالتفات، والاعتراض، والتذييل وغيرها ليصوغها في أسلوب واحد سمّاه التفنّن، وهدفُ هذه الأساليب كلّها هو التنويع في فنون القول، لأنّ الجمع بين الأساليب المتنوعة من شأنه منحَ المخاطبين قدرًا

---

٦٠ **التحرير والتنوير**، ج ١ ص ١١٦.

٦١ المزمل: ٢٠.

٦٢ **التحرير والتنوير**، ج ١ ص ١١٦.

٦٣ انظر: عبد الرحمن الميداني، **البلاغة القرآنية** (دمشق: دار القلم، ط١، ١٩٩٦م) ج٢ ص٤٧٥. وانظر: أحمد مطلوب، **معجم المصطلحات البلاغية** (مكتبة لبنان ناشرون، ط٢، ١٩٩٦م) ص ١٥٥.

٦٤ **الكشاف**، ج ١ ص ٦٤.

من النشاط المتجدّد لاستيعاب الكلام وقبوله.

ويبدو أنّ أسلوب التفنّن هذا قريبُ الصلة بأسلوب الالتفات، والالتفات في عرف علماء البلاغة العدول من أسلوب في الكلام إلى أسلوب آخر مخالف للأول، وقد لقبه "ابن جني" بشجاعة العربية، لأنّ الشجاعة تقتضي الإقدام، والرّجل إذا كان شجاعًا فإنه يَرِدُ الموارد الصعبة.[٦٥]

وأمّا الأساليب الأخرى التي ساقها في تعريف "التفنّن" مثل: الاعتراض، والتنظير، والإتيان بالمترادفات عند التكرير فكلّ ذلك معدودٌ عند البلاغيين من المحسّنات التي تُسهم في تحسين المعاني وتزيينها، ولها علاقة مباشرة أيضًا بتلوين الكلام، وتنويع الأسلوب.

وغاية التفنّن تنشيطُ المخاطبين ودفع سآمة الإطالة عنهم، وهي الغايةُ نفسها التي ذكرها علماء البلاغة السابقين لأسلوب الالتفات، حيث قالوا إنّه يأتي لإيقاظ السامع عن الغفلة، وذلك بنقله من خطاب إلى خطاب آخر، فإنّ السامع ربما ملّ من أسلوب، فيكون نقله إلى أسلوب آخر تنشيطًا له في الاستماع.[٦٦]

ويتضّح لنا من هذا الكلام أنّ أسلوب التفنّن - الذي يراه ابن عاشور أحدَ مبتكرات القرآن - قد ذكرهُ علماء البيان في أساليب أخرى متنوعة، وأشاروا إلى أنّ العرب تعرفُ مثل هذه الأساليب في كلامها، ومعنى ذلك أنّ ابن عاشور لم يأتِ بأيّ جديد في هذا الشأن، ولكن بعد النظر في أقوال أخرى له تبيّن لنا أنّه لم يُنكر وجود مثل هذا الأسلوب عند العرب، ولكنّه يرى أنّه عزيزٌ ونادرٌ في كلامهم، فقد قال في سياق حديثه عن التفنّن:" كان أكثر أساليب القرآن من الأساليب البديعة العزيز مثلُها في شعر العرب، وفي نثر بلغائهم من الخطباء وأصحاب بدائه الأجوبة"[٦٧]، فإبداع القرآن لهذا الأسلوب هو من جهة استكثاره منه، وتفنّنه في طرائقه، ولعلّ هذا هو الجديد الذي يقصدهُ ابن عاشور في كلامه، والأمر الآخر الذي يبدو جديرًا بالاهتمام عنده هو في الجمع بين تلك المصطلحات البلاغية قريبة المعنى؛ للحديث عن أسلوب عام من أساليب القرآن، وهو أمرٌ يتوافق مع بعض الدراسات الأسلوبية، التي تسعى

---

٦٥ انظر: **الطراز المتضمن لأسرار البلاغة**، ج٢ ص١٣١.

٦٦ انظر: المصدر نفسه، ج٢ ص ١٣٣.

٦٧ **التحرير والتنوير**، ج ١ ص ١١٦.

إلى تيسير مباحث البلاغة وتطويرها في العصر الحديث.

والأمثلة التي ساقها ابن عاشور في تفسيره عن التفنّن كثيرة ومتنوّعة نذكر منها قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ * صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ * أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي ءَاذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾.[٦٨]

قال عن الأسلوب في هذه الآيات:"جاء على طريقة بلغاء العرب في التفنّن في التشبيه، وهم يتنافسون فيه لاسيّما التمثيل فيه، وهي طريقة تدلّ على تمكّن الواصف من التوصيف، والتوسع فيه" [٦٩]، وفي كلامه هذا ما يشير إلى وجود هذا الأسلوب في كلام العرب، ولكنّ الأسلوب القرآني بلغ حدّ الإعجاز في جمال التعبير وتنوّعه، وحسن الألفاظ ورونقها.

ومن طرائق التفنّن في القرآن العدول عن تكرير اللفظ والصيغة، فيما عدا المقامات التي تقتضي التكرير من تهويل وغيره، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا﴾[٧٠]. وفي سورة الأعراف: ﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ﴾[٧١]. فعبّر مرّة بادخلوا، ومرّة باسكنوا، وعبّر مرّة بواو العطف، ومرّة بفاء التفريع، وهذا التخالف بين الشيئين يُقصد لتلوين المعاني المعادة، حتّى لا تخلو إعادتها من تجدّد معنى، وتغاير أسلوب".[٧٢]

وفائدة هذا التغاير لا تتعلّق بتغيير الأسلوب فحسب كما يرى ابن عاشور، بل تتعلّق أيضًا بدقّة أداء المعنى في سياقه من الآيات.[٧٣]

---

٦٨ البقرة: ١٧-١٩.

٦٩ **التحرير والتنوير**، ج١ ص٣١٥.

٧٠ البقرة: ٥٨.

٧١ الأعراف، الآية ١٦١.

٧٢ **التحرير والتنوير** ، ج١ ص ١١٨.

٧٣ انظر: تعليق محمد رشيد رضا على الآية في **تفسير المنار**، ج ٩ ص٣٧١.

ومن طرائق التفنّن الأخرى مجيءُ القرآن بأسلوب في الأدب غضّ صالح لكلّ العقول، متفنّن في ذكر أغراض الحياة كلّها، معط لكلّ فنّ ما يليق به من المعاني والألفاظ، فتضمّن المحاورة، والخطابة، والجدل، والأمثال، والقصص، والتوصيف، يضاف إلى ذلك ما ذكره ابن عاشور من ابتكاره لأسلوب الفواصل العجيبة، وقد كان لذلك كلّه تأثير عجيب في نفوس المخاطبين.[٧٤]

وهذه النظرات التي يسوقها ابن عاشور لها أهمّية كبرى في الدراسات الأسلوبية الحديثة، حيث إنّ طرائق التفنّن العامة مثل الحوار والتمثيل والقصص والتصوير، هي التي يعبّر عنها حديثًا بطرائق العرض، وقد أشار إليها أحد الدارسين المحدثين في دراسة حديثة عن القرآن [٧٥]، ولو أنّ ابن عاشور توسّع في بيانها لكانت له فيها نظرات جديرة بالعناية والاهتمام.

(٢) أسلوب يخالف الشعر والخطابة:

يرى ابن عاشور أنّ للقرآن مبتكرات أسلوبية تميّز بها نظمه عن بقية كلام العرب منها: مخالفة أسلوبه الشعر، ومخالفته للخطابة بعض المخالفة [٧٦]، ومعنى ذلك أنّ نظمه جاء بطريقة جديدة مبتكرة تخالفُ طرائق العرب في الشعر والخطابة، وقد حرص ابن عاشور في سياق ردّه على بعض المطاعن والشبهات التي أثيرت قديمًا بشأن إعجاز القرآن على نفي الشعر عن القرآن، فذكر آراء العلماء القدماء أمثال الباقلاني والسكّاكي ، ثمّ قال:" ومعلومٌ أنّ القرآن جاء معجزًا لبلغاء العرب فكانت تراكيبه ومعانيها بالغين حدًّا يقصر عنه كلّ بليغ من بلغائهم على مبلغ ما تتسع له اللغة العربية فصاحةً وبلاغةً، فإذا كانت نهاية مقتضى الحال في مقام من مقامات الكلام تتطلّب لإيفاء حقّ الفصاحة والبلاغة ألفاظًا وتركيبًا ونظمًا، فاتّفق أن كان لمجموع حركاتها وسَكَنَاتِها ما كان جاريًا على ميزان الشعر العربي في أعاريضه وضروبه، لم يكن ذلك الكلام معدودًا في الشعر لو وقع مثله في كلام عن غير قصد".[٧٧]

---

٧٤ نفسه، ج١ ص ١١٩.

٧٥ الميداني، عبد الرحمن، **البلاغة العربية**، ج٢ ص ٣٢١ وما بعدها.

٧٦ **التحرير والتنوير**، ج١ ص١٢٠.

٧٧ نفسه، ج٢٣ ص ٦١.

فأسلوب القرآن مخالف لطرائق العرب في الشعر لا محالة، لأنّ من شروط الشعر القصد إليه، وقد جاء القرآن لنفي الشعر عنه، وعن النبي ، ولكنّ القرآن من جنس النثر المعروف عندهم باسم الخطابة، ولذلك احترز ابن عاشور في كلامه بقوله:" إنّه يخالفُ الخطابة بعضَ المخالفة"، ويمكن عدّ هذا الأسلوب من طبيعة النّص القرآني المتميّز في منهجه وطرائق عرضه.

(٣) أسلوب التقسيم:

إنّ التقسيم من الأساليب التي ابتكرها القرآن، وهو عند ابن عاشور سنّةٌ جديدة في الكلام العربي، وقد كان البلاغيون القدماء يعرّفون التقسيم بقولهم:" هو استيفاء المتكلّم أقسام الشيء بحيث لا يغادر شيئًا، وهو آلة الحصر، ومظنة الإحاطة بالشيء كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾[٧٨]، وهو من المحسّنات البديعية التي تُسهم في تحسين المعنى، ويُفضّل استعماله في الأحوال التي يُراد فيها النّص الواضح القاطع للاحتمالات، وفي أحوال التعليم عند المخاطبين الذين يَعسرُ عليهم فهم المعنى، والأحوال التي قد يقع فيها اللّبس، ومن الأمثلة التي ساقها في الاستدلال على ذلك ما لاحظه في فاتحة الكتاب من خصوصية التقسيم، إذ قسمت إلى ثلاثة أقسام، ويعضّد ذلك حديث الرسول (صلى عليه وسلم) القدسي الذي نصّه:" قال الله تعالى: قسّمت الصلاة (أي سورة الفاتحة) بيني وبين عبدي نصفين ولعبدي ما سأل" (رواه مسلم عن أبي هريرة).[٧٩]

(٤) أسلوب القصص في حكاية أحوال النعيم والعذاب في الآخرة:

تفرّد الأسلوب القرآني بعرض أحوال النعيم والعذاب بطريقة قصصية لا عهد للعرب بها إلا نادرًا، ويرى ابن عاشور أنّ القرآن جاء بالأوصاف في تمثيل أحوال الآخرة مما كان له تأثير عظيم في نفوس المخاطبين.[٨٠]

---

٧٨ فاطر: ٣٢. انظر: بدر الدين الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: دار المعرفة، د.ت) ج ٣ ص ٤٧١. والتحرير والتنوير: ج١ ص ١٢٠.

٧٩ **التحرير والتنوير**، ج١ ص ١٠٨.

٨٠ نفسه، ج١ ص١٢٠.

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ * وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾.[81]

قال ابن عاشور في سياق تفسيره لهذه الآية:" انتقال من إجمال عظمة القدرة يوم القيامة إلى تفصيلها لما فيه من تهويل وتمثيل لمجموع الأحوال يومئذ مما ينذر الكافر، ويبشر المؤمن... فالجملة من عطف القصة على القصة".[82]

ويؤكّد الدارسون المحدثون تفرّد القرآن بهذا الأسلوب في عرض المشاهد الكونية، وخاصة مشاهد يوم القيامة بتلك الصورة الأدبية التي تثير المشاعر المختلفة، والعواطف المتباينة، تحقيقًا لغايته في التأثير، وحمل النّاس على الاقتناع والاستجابة لهدايته على مرّ العصور، وتعاقب الأجيال.[83]

(٥) أسلوب معجز في نقل حوارات الآخرين:

ومن الأساليب المبتكرة في القرآن أسلوب نقل أقوال الآخرين، حيث يرى ابن عاشور أنّ هذا الأسلوب معجزٌ وجديدٌ، لأنه يحكي أقوالاً مختلفة فيصوغها بالعربية صياغة تبلغ حدّ الإعجاز، وهو يتصرّف فيها تصرفًا يناسب نظمه المعجز، والإعجاز الثابت للأقوال المحكية في القرآن هو إعجاز للقرآن لا للأقوال المحكية.[84]

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ ءَاخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا * وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾.[85]

قال ابن عاشور عن دقّة التعبير في الآية، و روعة الإعجاز في نقل كلام الآخرين:"كلمة (اكتتبها) دالة على أنّه تكلّف أن يكتبها، و معنى هذا التكلّف أنّ النبي

---

٨١ الزمر: ٦٩،٦٨.

٨٢ **التحرير والتنوير**، ج٢٤ ص٦٤.

٨٣ انظر: حامد صادق قنيبي، **المشاهد في القرآن الكريم** (الأردن: دار المنار، ط١، ١٩٨٤م) ص ٣٠٤.

٨٤ **التحرير والتنوير**، ج١ ص ١٢١،١٢٠.

٨٥ الفرقان: ٥،٤.

عليه الصلاة و السلام لما كان أميًا كان إسناد الكتابة إليه إسنادًا مجازيًا، فيؤول المعنى: أنه سأل من يكتبها إليه..... و البكرة و الأصيل كناية عن كثرة الممارسة لتلقي الأساطير.[٨٦]

(٦) أسلوب التمثيل:

يقصد ابن عاشور بأسلوب التمثيل تلك الأمثال التي ساقها القرآن لهداية البشر وإقناعهم، وعرّفها بقوله:"هي حكايةُ أحوال مرموز لها بتلك الجمل البليغة التي قيلت فيها، أو قيلت لها" [٨٧]، وقد كان للعرب أمثالهم السائرة التي تداولتها الألسن في الاستعمال، ولكن لمّا طال عليها الأمد نسيت الأحوال التي وردت فيها، أمّا القرآن الكريم فقد أبدع في الأمثال أيّما إبداع، وجاء فيها بكلّ جديد، حتّى عُدّت الأمثال عند دارسي الإعجاز من فنونه البليغة، وأساليبه المعجزة.[٨٨]

ومن أمثلة التمثيل قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ﴾[٨٩]. قال ابن عاشور :" هذا تمثيل لحال ما عمله المشركون من الخيرات حيث لم ينتفعوا بها يوم القيامة... ومن لطائف هذا التمثيل أن اختير له التشبيه بهيئة الرماد المتجمّع، لأنّ الرماد أثرٌ لأفضل أعمال الذين كفروا وأشيعها بينهم، وهو قرى الضيف حتى صارت كثرة الرماد كناية في لسانهم عن الكرم"[٩٠]. والتمثيل عند ابن عاشور منــزعٌ جليل من منازع البلغاء لا يبلغ إلى محاسنه غير خاصّتهم [٩١]، فهو أسلوبٌ معروف - إذاً - عند البلغاء وجهابذة البيان، فما الجديد الذي جاء به القرآن؟

والجواب عن ذلك فيما يظهر هو أنّ التمثيل عند علماء البيان لفظٌ عام يشمل التشبيه والاستعارة والمجاز وغيرها، وهذا معروف في كلام العرب، أمّا الأسلوب الجديد في القرآن الذي يقصده ابن عاشور فهو في تلك الجمل البليغة التي تحكي

---

[٨٦] **التحرير والتنوير**، ج١٨ ص٣٢٥.

[٨٧] نفسه، ج١ ص١٢١.

[٨٨] انظر: **البرهان في علوم القرآن**، الزركشي، ج١ ص٤٨٦ وما بعدها .

[٨٩] إبراهيم: ١٨.

[٩٠] **التحرير والتنوير**، ج١٣ ص٢١٣،٢١٢.

[٩١] نفسه، ج١ ص٣٠٢.

أحوالاً معينة بصيغة المثل، بحيث أصبحت حاضرة في أذهان المخاطبين وفي استعمالاتهم، وهذا هو الجانب المعجز في أسلوب القرآن، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾[٩٢]. قال ابن عاشور:" هذا تمثيل بديع لأنّه من قبيل التمثيل القابل لتفريق أجزائه إلى تشبيهات".[٩٣]

(٧) الإيجاز:

إنّ الإيجاز كما هو في اصطلاح علماء البيان اندراج المعاني المتكاثرة تحت اللفظ القليل، وهو من أعظم قواعد البلاغة، ومن مهمّات علومها، ومواقعه في القرآن أكثر من أن تحصى[٩٤]. وقد قرّر ابن عاشور في أكثر من موضع من تفسيره أنّ الإيجاز من أبدع الأساليب في كلام العرب، وهو في القرآن أكثر دلالة على المعاني المتنوعة، وأدق تعبيرًا عن الأغراض الكثيرة، ولعلّ من أبرز وسائل الإيجاز الحذف، حيث إنّك تجده في كثير من تراكيب القرآن، ولكنّك لا تعثر على حذف يخلو الكلام من دليل عليه من لفظ أو سياق، زيادةً على جمعه المعاني الكثيرة في الكلام القليل، ويستشهد ابن عاشور على الإيجاز بقول الزمخشري:"الحذف والاختصار هو نهج التنـــزيل".[٩٥]

والإيجاز في القرآن من الأساليب المعجزة، فقد ذكر ابن عاشور أنّه تتبع أساليب نظم الكلام في القرآن فوجدها ممّا لا عهد بمثلها في كلام العرب، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾[٩٦]، فقد جمع بين أمرين، ونهيين، وبشارتين، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاأُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[٩٧]، مقابلاً أوجز كلام عُرف عند العرب وهو "القتلُ أنفى للقتل".[٩٨]

---

٩٢ الحج: ٣١.

٩٣ **التحرير والتنوير**، ج١٧ ص٢٥٤.

٩٤ انظر: **الطراز المتضمن لأسرار البلاغة**، ج٢ ص ٨٨،٨٩.

٩٥ **التحرير والتنوير**، ج١ ص١٢٢.

٩٦ القصص: ٧.

٩٧ البقرة: ١٧٩.

٩٨ **التحرير والتنوير**، ج١ ص١٢٢.

ومن الإيجاز النادر في كلام بلغاء العرب، وهو كثير في القرآن تلك الجمل الجارية مجرى الأمثال مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِه﴾[٩٩]، وقوله تعالى: ﴿طَاعَةٌ مَعْرُوفَةٌ﴾[١٠٠]، وقوله تعالى: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[١٠١]، وقد أشار العلماء ودارسو الإعجاز قديمًا إلى هذا النوع البديع من الإيجاز.[١٠٢]

(٨) أساليب خاصة باستعمال اللغة:

أشار ابن عاشور إلى أساليب انفرد بها القرآن، وقد أغفلها المفسّرون قديمًا، وهي تتعلّق باستعمال اللغة بما يناسب المقام، ويوفر المعنى في سياق الاستعمال، فمن ذلك استعمال اللفظ المشترك في معنيين أو معان إذا صلح المقام بحسب اللغة العربية، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِه﴾[١٠٣]، "على معنى مجاهدة النفس في إقامة شرائع الإسلام، ومقاتلة الأعداء في الذبّ عن حوزة الإسلام".[١٠٤]

ومن ذلك استعمال اللفظ في معناه الحقيقي ومعناه المجازي، ويرى ابن عاشور أنّه غيرُ وارد في كلام العرب، وحكمه هنا عام يحتاج إلى استدلال، إذ من المعروف عند العرب استخدام اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي كما هو الحال في الكناية مثلاً، وأمّا اللفظ القرآني فلهُ خصوصية تجعله محتملاً لأكثر من معنى، ولعلّ هدف القرآن من ذلك تكثير معاني الكلام مع الإيجاز، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾[١٠٥]، فالسجود له معنى حقيقي وهو وضع الجبهة على الأرض ومعنى مجازي وهو التعظيم، وقد استعمل فعل يسجد هنا في معنييه المذكورين لا محالة".[١٠٦]

---

٩٩ الإسراء: ٨٤.

١٠٠ النور: ٥٣.

١٠١ فصلت: ٣٤.

١٠٢ انظر: جلال الدين السيوطي، **معترك الأقران في إعجاز القرآن** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٨م) ج١ ص ٣٥٦.

١٠٣ العنكبوت: ٦.

١٠٤ **التحرير والتنوير**، ج١ ص٩٦.

١٠٥ الحج: ١٨.

١٠٦ **التحرير والتنوير**، ج١ ص٩٩.

ومن ذلك الإتيان بالألفاظ التي تختلف معانيها باختلاف حروفها، أو اختلاف حركات حروفها، وهو من أسباب اختلاف القراءات ١٠٧، ومثال ذلك اختلاف القراء في حروف الكلمات مثل ﴿مَالك يَوم الدِّين﴾، و﴿مَلك يَوْمِ الدِّين﴾ و﴿نُنْشِزُهَا﴾، و﴿نَنْشُرُهَا﴾، فمجيء ألفاظ القرآن على ما يحتمل تلك الوجوه مراد لله تعالى؛ ليقرأ القراء بوجوه، فتكثر من جراء ذلك المعاني١٠٨. ومن ذلك أيضًا استعمال الألفاظ الجزلة والرقيقة فيما يناسبها من مقامات، ففي مقام الرحمة والعطف نسمع قوله تعالى: ﴿قُلْ يَاعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾١٠٩، وفي مقام الإنذار والتخويف نقرأ قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ﴾.١١٠

(ج) حقائق القرآن وإشاراته العلمية

ذُكر سابقاً أنّ لابن عاشور إضافة بيّنة حول هذا الجانب من الإعجاز، وتعليله له بمناسبته لأحوال الناس في جميع الأزمان، فإعجاز القرآن بحقائقه الخالدة، وتشريعاته الدقيقة، وإشاراته العلمية، ودعوته إلى النّظر والاستدلال، يناسبُ البشرية جمعاء في كلّ العصور، وعلى تعاقب الأجيال، وحتّى لو تُرجم القرآن إلى لغة أخرى غير العربية فإنّ جانبًا من هذا الإعجاز يصلُ إلى قلوب الناس وعقولهم، ويعود هذا النّوع من الإعجاز أساسًا إلى حقائقه المتّصلة بالعلم والتشريع وكلّ ما يهمّ مشكلات النّفس الإنسانية.

وسمى ابن عاشور هذا النوع من الإعجاز في تفسيره "الإعجاز العلمي"، ورأى أنّه يشمل أنواعًا كثيرة من الحقائق والمقاصد والإشارات إلى العلوم، وحدّد مفهوم العلم الذي يعرفه النّاس بالوضع والممارسة، ومفهوم العلم في القرآن، وناقش الإمام الشاطبي في موقفه المعروف من الإعجاز العلمي، ويبدو لنا أنّه أول من ناقش هذه المسألة من المحدثين كما سيأتي بيانه في ثنايا هذا البحث، وبين قيمة هذا النوع من الإعجاز وأهمّيته في مختلف

١٠٧ نفسه، ج١ ص١٢٤.

١٠٨ نفسه، ج١ ص٥٥.

١٠٩ الزمر: ٥٣.

١١٠ فصلت: ١٣.

العصور، وخاصّة في العصر الحديث. فالعلم في نظر ابن عاشور نوعان: علمٌ اصطلاحي، وعلم حقيقي، فأمّا الاصطلاحي فهو ما يعرفهُ الناس في عصر من العصور على أنّ صاحبه يُعدّ في صنف العلماء، وهذا متغير بتغير الأزمان، واختلاف الأمم وتعاقب الأجيال، وأمّا العلم الحقيقي؛ فهو معرفةُ ما بمعرفته كمال الإنسان، وما به يبلغ إلى ذروة المعارف، وإدراك الحقائق التي تنفعه عاجلاً وآجلاً.١١١

وأمّا العلم في القرآن فهو العلم الحقيقي، لأنّه يشمل حقائق، وآداب، ومعارف وتشريعات تحقّق النفع للإنسان، وتجلب له المصالح في حياته وآخرته، وقد أثبتت التجارب الإنسانية صدقَ تلك الأخبار والحقائق التي حواها القرآن، لأنّ صدورها من النّبي ﷺ مع ثبوت الأمّية له دليلٌ على ذلك، وقد قال القرآن عن نفسه: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾١١٢، ولأهمّية هذا النوع من الإعجاز في تفسير التحرير والتنوير، سنعرض له بشيء من التفصيل لبيان مفهومه، وأهميته، ومنهج ابن عاشور في عرض مادته، ومناقشته للإمام الشاطبي - رحمه الله - .

(أ) مفهوم الإعجاز العلمي:

الإعجاز العلمي عند ابن عاشور يشملُ النظريات والإشارات العلميّة التجريبيّة كتلك التي نجدها في علوم الفلك والطب والفيزياء وغيرها، ويتجاوزها إلى التاريخ والمنطق والحقائق العقديّة، والدعوة إلى النظر والاستدلال، وكلّ ما ينطوي تحت مفهوم العلم الذي بمعرفته يكون كمال الإنسان، ولذلك امتاز هذا النوع من الإعجاز في القرآن بكونه قريبًا من إدراك الإنسان مهمَا كانت ثقافته ولغته، ولكنّ جانبًا منه يُدرك بمعرفة قواعد العلوم، وهذا الذي يعرفهُ أهل الاختصاص في كلّ فن وعلم، وحسب تطوّر العلوم، وفي العصور المختلفة ينبلجُ للناس شيئًا فشيئًا من هذا الإعجاز انبلاج أضواء الفجر على حسب مبالغ الفهم.١١٣

وإذا كان دليلُ الإعجاز العلمي صدور هذه الحقائق والإشارات إلى العلوم من رجلٍ

---

١١١ نفسه: ج١ ص١٢٦.

١١٢ هود: ٤٩.

١١٣ نفسه: ج١ ص١٢٧.

أمّي لم يعالج أهلُه دقائق العلوم، فإنّ هذا النوع من الإعجاز في القرآن هو أبرزُ وجوه الإعجاز في العصر الحديث، وأصبح متفوقًا على وجوه الإعجاز الأخرى بسبب التقدّم العلمي المذهل، وانبهار الناس وميلهم إلى هذا النوع من العلوم التجريبيّة.

(ب) الإعجاز العلمي جزءٌ من الإعجاز البياني:

إن الإعجاز العلمي في حقيقته جزء من الإعجاز البياني، لأنّ حقائق القرآن وإشاراته العلمية قد صيغت في جمل وتراكيب دقيقة فيها من الإتقان والجودة، والسَّعة والمرونة، ما يُمكّن النّاس من إدراكها واستيعابها وفهمها في كلّ عصر، وقد أشار ابن عاشور إلى هذا فقال:" لا تخطر ببال ناظر من العصور الآتية نكتة أو خصوصية إلاّ وجد آيات القرآن تتحمّلها؛ بحيث لا يمكنُ إيداع ذلك في كلام إلاّ لعلاّم الغيوب، وهو مذهب المحققين".١١٤

ومن الذين يرون هذا الرأي الشيخ "يوسف القرضاوي" الذي يقول:" إنّ ما يسمّى الآن (الإعجاز العلمي) هو عند التأمّل والتحليل لون من الإعجاز البياني للقرآن، فالإعجاز هنا يكمنُ في الصياغة القرآنية للآيات، أو أجزاء الآيات التي تتناول هذه الشؤون التي لها صلة بالعلم، ذلك أنّ العبارة القرآنية، أو الجملة القرآنية قد جعل الله فيها من المرونة والسَّعة بحيث يفهمها العقل العربي العادي في عصر نزول القرآن، ويجد فيها المسلم ما يشبع فكره ووجدانه معًا بالفهم الفطري السهل الميسّر لكلّ قارئ للقرآن، ومع هذا أودع الله الجملة القرآنية من السَّعة والخصوبة ما يتّسع لما يكشف عنه الزمن من حقائق، وما يبلغه العلم من تطوّر وتقدم كما نشاهده في عصرنا".١١٥

لقد كان إدراج الإعجاز العلمي في هذه الدراسة الخاصة بالإعجاز البياني لكونه جزءًا من الإعجاز البياني في رأينا، وكما هو في إشارات ابن عاشور في تفسيره، ثم لأهميته في الدراسات الحديثة.

(ج) أهمية الإعجاز العلمي:

حَظي الإعجاز العلمي بعناية النّاس في عصرنا الحديث، وذلك راجعٌ - فيما يبدو- إلى كونه نوعًا من الإعجاز الذي يستجيب لحاجات الناس، ويلبي رغباتهم العلمية، فضلاً عمّا عرفه العصر من ضعفٍ في المستوى اللغوي، والحسّ البياني، بحيث أصبح

---

١١٤ نفسه : ج١ ص١٣٠.

١١٥ يوسف القرضاوي، **كيف نتعامل مع القرآن العظيم** (القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٩٩٩م) ص ٣٩٧.

النّاس وخاصّة العرب لا يتذوّقون الإعجاز البياني كما كان يتذوّقه الجاحظ، وعبد القاهر الجرجاني، والباقلاني وغيرهم، أمّا غير العرب من الأمم الأخرى؛ فلا يمكنهم إدراك الإعجاز القرآني إلاّ من وجهه العلمي، والتاريخي، والنفسي، والتشريعي، وغير ذلك من أنواع الإعجاز التي يدخلها ابن عاشور كلّها في دائرة الإعجاز العلمي، ومن هنا تأتي أهمّية هذا النوع من الإعجاز في العصر الحديث.

يقول ابن عاشور عن أهمّيته:" إعجازه من هذه الجهة للعرب ظاهر، إذ لا قبل لهم بتلك العلوم كما قال الله تعالى: ﴿مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا﴾، وإعجازه لعامة النّاس أن تجيء تلك العلوم من رجل نشأ أميًا في قوم أميين، وإعجازه لأهل الكتاب خاصّة إذ كان ينبئهم بعلوم دينهم مع كونه أميًا"[116]. فالإعجاز العلمي مناسبٌ للبشرية جمعاء، لأنّ الإنسان المخاطب بهذا الكتاب بحاجة إلى الإيمان بحقائق الدين عن الألوهية، والحياة، ووجود الإنسان ومصيره ومشكلاته، ولا يكون ذلك إلاّ بإدراك الإعجاز في القرآن من هذا الوجه، ويؤكّد **محمد متولي الشعراوي** (١٤٢٢هـ) هذا الأمر فيقول:"حتى يستمر الإعجازُ جاء القرآن بنهايات النظريات، بقمّة نواميس الكون، إذا تليت على المؤمنين في ذلك الوقت مرّت عليهم ولم ينتبهوا إلى مدلولها الحقيقي العلمي، وإذا تُليت بعد ذلك على الأجيال القادمة عرفوا ما فيها من إعجاز... وقالوا هذا كلام لا يمكن أن يقوله شخص عاش منذ آلاف السنين، إذاً فلا بُدَّ أنّ هذا القرآن حقّ من عند الله".[117]

وأشار ابن عاشور إلى أنّ هذا النوع من الإعجاز غير حاصل به التحدّي إلاّ إشارةً كما في قوله تعالى: **﴿وَلَو كَانَ مِنْ عِنْد غَيْرَ الله لَوَجَدُوا فِيْه اخْتلَافَاً كَثِيْرَاً﴾**[118]، كما أنّ قيمته في دوامه وعمومه، بدليل قوله ﷺ:" ما من الأنبياء إلاّ أوتي - أو أُعطي- من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيت وحيًا أوحاه الله إليّ، وإني لأرجو أن أكون أكثرهم تابعًا يوم القيامة" [119]، والحديث يدلّ دلالةً واضحةً على كون الإعجاز بالوحي هو كلّ ما في القرآن من

---

١١٦ **التحرير والتنوير**، ج١ ص١٢٩.

١١٧ محمد متولي الشعراوي، **معجزة القرآن** (القاهرة: مكتبة دار التراث الإسلامي، ط١، ١٩٨٨م) ص ٣٢٠.

١١٨ النساء: ٨٢.

١١٩ رواه البخاري انظر: ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** (بيروت: دار الفكر، د.ت) ج٩ ص٣.

دلالة على عجز البشر عن الإتيان بمثله من جهتي الألفاظ والمعاني والحقائق وغير ذلك، ويمكن أن يؤمنَ به كلّ من يبتغي إدراك ذلك من البشر، بخلاف معجزات الأنبياء السابقة التي كانت في أمر خاص.[١٢٠]

(د) مناقشة الإمام الشاطبي:

نقضَ الإمام الشاطبي - رحمه الله - في كتابه "الموافقات" فكرة الإعجاز العلمي فقال:" ما تقرّر من أمّية الشريعة وأنها جارية على مذاهب أهلها –وهم العرب- ينبني عليه قواعد منها: أنّ كثيرًا من النّاس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحدّ؛ فأضافوا إليه كلّ علم يذكر للمتقدّمين أو المتأخّرين من علوم الطبيعيات، والتعاليم، والمنطق، وعلم الحروف، وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهها، وهذا لا يصحّ، فإنّ السلف من الصحابة والتابعين ومن يليهم كانوا أعرف بالقرآن وبعلومه، وما أُودع فيه، ولم يبلغنا أنّه تكلّم أحدٌ منهم في شيء من هذا المدعى أو خاض فيه، وذلك دليلٌ على أنّ القرآن لم يقصد فيه تقرير لشيء ممّا زعموا...ويجب الاقتصار في فهمه على كلّ ما يضاف علمه إلى العرب خاصّة، فبه يوصل إلى علم ما أودع من الأحكام الشرعية"[١٢١]. وابن عاشور هو أول من اهتم بالردّ على الإمام الشاطبي في هذا العصر- كما ذكر في السابق -، فقال في المقدّمة الرابعة من تفسيره معلّقًا على كلام الشاطبي:" كلامهُ واهٍ من ستة وجوه:

الأول: أنّ ما بناه عليه يقتضي أنّ القرآن لم يقصد منه انتقال العرب من حال إلى حال وهذا باطل، **الثاني**: أنّ مقاصد القرآن راجعةٌ إلى عموم الدعوة، وهو معجزة باقية، فلا بدّ أن يكون فيه ما يصلح لأن تتناوله أفهام من يأتي من النّاس في عصور انتشار العلوم في الأمّة، **الثالث**: أنّ السلفَ قالوا: إنّ القرآن لا تنقضي عجائبُه يعنون معانيه، ولو كان كما قال الشاطبي لانقضت عجائبه بانحصار أنواع معانيه، **الرابع**: أنّ من تمام إعجازه أن يتضمّن من المعاني مع إيجازِ لفظه ما لم تفِ به الأسفار المتكاثرة، **الخامس**: أنّ مقدار إفهام المخاطبين به ابتداءً لا يقضي إلاّ أن يكون المعنى الأصلي مفهومًا لديهم، فأمّا ما زاد على المعاني الأساسية فقد يتهيأ لفهمه أقوام، وتحجب عنه أقوام، وربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه، **السادس**: أنّ عدم تكلّم السلف عليها إن كان فيما ليس راجعًا إلى مقاصده فنحن نساعد

---

[١٢٠] **التحرير والتنوير**، ج١ ص١٢٩،١٢٨.

[١٢١] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، شرح عبد الله دراز (بيروت: دار المعرفة، ط٢، ١٩٧٥م) ج٢ ص٧٩-٨٢.

عليه، وإن كان فيما يرجع إليها؛ فلا نسلم وقوفهم فيها عند ظواهر الآيات، بل قد بينوا وفصّلوا وفرّعوا في علوم عنوا بها".١٢٢

إنّ ابن عاشور في كلامه الدقيق هذا قد أثبت الإعجاز العلمي في القرآن، وذكر أنّ قسمًا من العلماء يرون من الحسن التوفيق بين العلوم الدينية وآلاتها، وبين المعاني القرآنية مثل "ابن رشد، و"قطب الدين الشيرازي" و"الغزالي" (٥٠٥هـ) و"الرازي" (٦٠٦هـ) و"أبي بكر بن العربي"، وتوصل إلى القاعدة الآتية:" كل ما كان من الحقيقة في علم من العلوم، وكانت الآية لها اعتلاق بذلك، فالحقيقة العلمية مرادة بمقدار ما بلغت إليه أفهام البشر، وبمقدار ما ستبلغ إليه".١٢٣

وتفسير ابن عاشور مليء بالإشارات إلى هذا النوع من الإعجاز، فمن ذلك ما ذكره عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَته وَأَنْزَلْنَا منَ السَّمَاء مَاءً طَهُورًا * لنُحْييَ به بَلْدَةً مَيْتًا وَنُسْقيَهُ ممَّا خَلَقْنَا أَنْعَامًا وَأَنَاسيَّ كَثيرًا * وَلَقَدْ صَرَّفْنَاهُ بَيْنَهُمْ ليَذَّكَّرُوا فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاس إلَّا كُفُوراً﴾١٢٤، قال:" يؤخذ من الآية أنّ الماء المنـــزّل من السماء لا يختلف مقداره، وإنما تختلف مقادير توزيعه على مواقع المطر... فهذه حقيقة قرّرها علماء حوادث الجوّ في القرن الحاضر، فهو من معجزات القرآن العلمية الراجعة إلى الجهة الثالثة من المقدمة العاشرة لهذا التفسير".١٢٥

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَميرَ لتَرْكَبُوهَا وَزينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾١٢٦: "فالذي يظهر لي أنّ هذه الآية من معجزات القرآن الغيبية العلمية، وأنها إيماءٌ إلى أنّ الله سيُلهم البشر اختراع مراكب هي أجدى عليهم من الخيل والبغال والحمير، وتلك العجلات التي يركبها الواحد ويحركها برجليه وتسمّى (بسكلات)، وأرتال السكك الحديدية، والسيارات المسيّرة بمصفى النفط وتسمى (أتوموبيل)، ثم الطائرات التي تسير بالنفط المصفّى في الهواء، فكلّ هذه مخلوقات نشأت في عصور متتابعة

---

١٢٢ **التحرير والتنوير**، ج١ ص٤٥،٤٤.

١٢٣ نفسه: ج١ ص٤٤.

١٢٤ الفرقان: ٤٨-٥٠.

١٢٥ **التحرير والتنوير**: ج١٩ ص ٥١.

١٢٦ النحل: ٨.

لم يكن يعلمها من كانوا قبل عصر وجود كلّ منها".[١٢٧]

ولعلّ من أفضل أنواع الإعجاز العلمي التي ساقها ابن عاشور ما سماه بدعوة القرآن إلى النّظر والاستدلال، وفتح العيون إلى فضائل العلوم [١٢٨]، واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾[١٢٩]، حيث قال:" ومن الإعجاز العلمي في القرآن أنّ هذه الآية جمعت أصول الاستدلال العقلي الحقّ، وهي البرهان، والخطابة، والجدل، المعبر عنها في علم المنطق بالصناعات، وهي المقبولة من الصناعات، وأما السفسطة والشعر فيربأ عنهما الحكماء الصادقون بلهَ الأنبياء والمرسلون".[١٣٠]

والذي يشير إليه هنا له أهمّية كبرى في الدراسات الحديثة التي تسير على المنهج العلمي أو ما يسمى بالموضوعيّة، ذلك أنّ من غايات الإعجاز العلمي في القرآن الدعوة إلى البحث الجاد، واستخدام العقل، والاجتهاد بالدليل مع نبذ الأهواء والتقليد، وهذا ما يسمّيه "يوسف القرضاوي **"تكوين العقليّة العلميّة في القرآن"**، حيث يرى أنّ ما جاء به القرآن من تكوين العقليّة العلميّة التي ترفض الظنّ والخرص، واتباع الأهواء والعواطف، والتقليد للأجداد والآباء والطاعة العمياء للسادة والكبراء، والتي تنظر في ملكوت السماء والأرض، وتعتمد البرهان في العقليات، والتوثيق في النقليات، والمشاهدة في الحسّيات، هو أهمّ من إشارات الإعجاز العلمي التي عُني بها النّاس في العصر الحديث.[١٣١]

خاتمة:

يُعدُّ تفسير "التحرير والتنوير" أحدَ أهمّ التفاسير التي عُنيت بالمنهج البلاغي في العصر الحديث، فقد اتجه مؤلفهُ نحو الكشف عن إعجاز القرآن الكريم، ومقاصد الشريعة الإسلاميّة، والإيضاح لسنن الله الكونيّة والاجتماعيّة اعتمادًا على طرائق البلاغة ووسائلها، وفنون اللغة وأساليبها، وقد كانت قضايا الإعجاز في صوره البيانيّة والعلميّة هدفًا سعى التفسير إلى بيانه، واستجلاء حقيقته، وبعد أن عرضنا لجملة من

---

١٢٧ **التحرير والتنوير**: ج١٤ ص ١١١.

١٢٨ نفسه: ج١ ص١٢٨.

١٢٩ النحل: ١٢٥.

١٣٠ **التحرير والتنوير** ، ج١٤ ص٣٣١.

١٣١ انظر: **كيف نتعامل مع القرآن العظيم**، ص٤٠١.

هذه القضايا خلُص البحث إلى النتائج الآتية:

أولاً: إعجاز القرآن في الرؤية التي تبناها تفسير ابن عاشور هو بلوغ القرآن في درجات البلاغة والفصاحة مبلغًا تعجز قدرة بلغاء العرب ومن جاء بعدهم عن الإتيان بمثله، ومظاهر هذا الإعجاز هي في النظم البديع الذي امتاز بعناصر الكمال في دقّة التعبير، والإتقان في أداء المعنى، بحيث يعجز كلّ كلام بليغ عن مجاراته أو حتّى محاكاته، وهذا الإعجاز هو الذي وقع به التحدّي منذ نزول القرآن، وعلى توالي الأزمان والعصور.

ثانياً: للإعجاز البياني في القرآن مظهران: **أولهما**: في بيانه، وطرائق تعبيره، وأساليبه في الخطاب. **وثانيهما**: في أساليبه المبتكرة، وفنونه الجديدة التي لا عهد للعرب بها، ولكنّها مما تسمحُ به اللغة العربية، فمن حيث الأسلوب العام جاء القرآن مخالفًا لجنس كلام العرب الذي غلب عليه الشعر والخطابة، وقد بلغ القرآن حدّ الإعجاز بجمعه بين الغرض الديني، والغرض الأدبي، وابتكاره لعدد من الأساليب البديعة، وتفنّنه في أساليب أخرى، مثل أساليب "التفنّن" أو التنويع في الأسلوب، و"التمثيل"، و"الإيجاز"، وأسلوبه في عرض مشاهد القيامة، وأسلوبه في نقل حوارات الآخرين، وأسلوبه المعجز في استعمال اللغة والتفنّن البديع في ذلك، ويُعدُّ هذا النوع من الإعجاز ممّا تفرّد به تفسير "التحرير والتنوير" عن التفاسير الأخرى في العصر الحديث.

ثالثاً: إنّ الإعجاز العلمي في القرآن متمثلٌ في حقائقه الخالدة، وتشريعاته الدقيقة، وإشاراته إلى العلوم المختلفة، مثل الفلك، والطب، والتاريخ، والمنطق، والحقائق العقدية، والدعوة إلى النظر والاستدلال، وهذا النوع هو في حقيقته جزءٌ من الإعجاز البياني، لأنّ حقائق القرآن وإشاراته العلمية، قد صيغت في تراكيب لغوية فيها من السّعة والمرونة ما يحقّق الإقناع والتأثير للنّاس على اختلاف العصور، ولذلك كان هذا الإعجاز مناسبًا لعامة النّاس في جميع الأزمان وعلى تعاقب الأجيال، وهذا الذي حرص ابن عاشور على تأكيده وتوضيحه قد أنكره بعض العلماء مثل الشاطبي قديمًا، ولعلّ من أفضل أنواع الإعجاز العلمي كلّها دعوة القرآن إلى النظر والاستدلال، أو ما يسمّى بتكوين العقلية العلمية التي ترفض الأهواء والتقليد، وتعتمد العقل والمشاهدة والاجتهاد، وتفسير التحرير والتنوير هو أحد أهمّ مصادر الإعجاز العلمي، وهو أيضًا من أهمّ التفاسير التي سارت على المنهج البياني في العصر الحديث.

الحضارةُ ومفهُومُ الدَّولة عند الإمام ابن عاشُور

عبد الرَّحمن عبيد حُسين*

مُقَدِّمَة

يُعدّ الإمام محمَّد الطاهر بن عاشور أحد أبرز علماء القرن الماضي بما خلَّفه من تراث مقاصدي ولغوي وتفسيري، جمع في شخصه وفكره أصالة أورثتها إياه الدراسة التقليدية التي تلقَّاها على يد عدد من مشايخ الزيتونة المعتبرين، وحداثةً في سعيه لإصلاح مناهج التعليم الديني، حيث جمع في ممارساته العملية بين تطلعات المصلح الصادق لتغيير المناهج إبَّان توليه منصبي شيخ الزيتونة وشيخ الإسلام، وبين محاولات البرجوازي القديم للحفاظ على المكتسبات الاجتماعة الموروثة.

ولقد خلق التجاذب بين طرفي الأصالة والمعاصرة نوع تضارب في فكره وممارساته، حيث دار محور هذا التجاذب حول: ثنائية النص والرأي، التقليد والاجتهاد، المحافظة على المكاسب والعمل على تطوير مناهج العلوم وإصلاح حال البلاد، وكانت أدوات

* طالب دكتوراه، قسم الدراسات القرآنيَّة والحديثيَّة، كليَّة معارف الوحي والعلوم الإنسانيَّة، الجامعة الإسلاميَّة العالميَّة بماليزيا، وأمين تحرير مجلَّة **التَّجديد**.

هذا التجاذب: علم المقاصد والفقه وأصوله، واللغة، وعلم الكلام، وما تراكم من أفكار إصلاحية جعلت مجتمعة ابن عاشور التقليدي الرصين، والمصلح المعاصر ذا النـــزعة السياسية الهادئة.

ولم يكن في مخطط العلاّمة ابن عاشور أن يصوغ نظريَّة متكاملة عن النظام السياسي في الإسلام، بل نثر آراءه حول الشورى والحضارة والدولة في كتبه المتعددة، وهذا المبحث هو محاولة للمِّ شعث هذه المنثورات ونظمها في مسلك واحد، لتؤلِّف مجتمعة نظرة ابن عاشور السياسيَّة، بكلِّ ما تحويه من انسجام أو تناقض.

الحضارة وفكرة التقدُّم الصَّاعد

إنَّ ابن عَاشُور في محاولته ترسيم خطّ الحضَارَة، يتَّخذ الدِّين ابتداءً معياراً لقيام الحضَارَة وهذا أمرٌ بديهي[1]، مَع اعتبار الدَّولَة ممثلاً لمدى رُقي الحضَارَة وهو ما سنقف عنده. ونحا منحى بَعْض المفكرين في إثبات التدرج الحضَاريّ، بدايةً من مرحلة الطفولة فالشباب فالهرَم، مع فارق جوهريّ وهو أنَّه اعتمد هذا التَّدرج في تاريخ البشريَّة ككلّ لا تاريخ أمَّة بعينها[2]، وهذا المنحى مُلاحظٌ بقوَّة في الفكر الماركسيّ "الماديَّة الجدليَّة" الذي قسَّم مراحل التَّاريخ البشريّ إلى: المشاع، العبوديَّة، الإقطاعيَّة، الرأسماليَّة، الاشتراكيَّة، وعدَّ الشيوعيَّة خاتمة المطاف ومنتهى التَّحضر.

---

[1] بل إن الأستاذ مالك بن نبي يرى أن الحضارات كلها لا تنبعث إلا بالفكر الدِّيني، وأنه لا بدّ من البحث عن الجذور الدِّينية لكل الحضارات البشرية باعتبارها الأصل الذي انبثقت منه. انظر: محمَّد هيشور، **سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها** (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م) ص١٢٧. ويستثني ابن عَاشُور الحضَارَة اليونانية من بين الحضارات التي تمثلت أفكارها وآراؤها في الدِّين، وتبع في ذلك المدارس الغربية التي ترى في تلك الحضَارَة ظاهرة فذة فريدة. انظر: محمد الطاهر بن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي** (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٥م) ص ١٠٦.

[2] انظر على سبيل المثال: محمد الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير** (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م) ٣/ ١٩١-١٩٣، ٨/ ٢ ص١٩٩، ٢٨/ ١٨٢.

والفكر الليبرالي يتبنَّى هذه النظريَّة بوجه ما، ويتوقَّف عند النَّظام الرأسماليّ باعتباره أنضج نموذج وصلت إليه البشريَّة[٣]، وابن عَاشُور بدوره يتوقف عند الدَّولَة الراشديَّة بوصفها النَّموذج الأمثل للحكومة الإسلاميَّة، وهذا ينطوي على نقطتي ضعف متوالدتين:

الأولى أن الدِّيانات التي سبقت الإسلام لم تقدِّم منهجاً صالحاً للحكم ناهيك عن الديمومة، وهذا يتعارض مع مفهوم الدِّين الذي هو أصلاً تشريع لتنظيم الحياة، والأديان كُلُّها تشتمل على أُسس عريضة صالحة لأنْ تنبني عليها كُليَّات النِّظام السِّياسيّ.

والنقطة الثانية تقف بالعقل المسلم عند أساليب للحكم أفرزتها مرحلةٌ تاريخيَّة معيَّنة، هذا الوقوف الذي شكَّل أزمةً في الفكر السِّياسيّ الإسلاميّ لم تنفرج بعد، وفي الإمكان تقسيم هذا المبحث إلى عدد من القضايا: التَّدرج العقليّ للبشريَّة، أساليب الحكم "الشُّورى والديمقراطيَّة"، أصول السِّياسَة عند ابن عَاشُور، ولنعرض أولاً تحليل ابن عَاشُور للتَّدرج الحضَاريّ البشريّ.

كانت الخوارق والمعجزات دلائل حاسمة في صدق النبوءات التي سبقت النبوءة الخاتمة، ولاحظ ابن عَاشُور أن النَّبي شُعيب لم تكن له معجزةٌ مذكورةٌ في القرآن على غرار ناقة صالح، بلْ أنَّه نافح قومه بالحجَّة والبرهان العقليّ [٤]، ولما تمّ له إقامة الحجَّة عليهم حقّ عليهم العذاب فنـــزل بساحتهم العذاب الأليم، فكانت البيِّنة التي ذُكرت في قصَّته مع قومه أُطلقت على ما يبيِّن صدق الدَّعوى لا على خصوص خارق العادة [٥]، ومن هنا انطلق ابن عاشور ليثبت أن تطوّر البشريَّة يرافقه تدرُّجٌ في الخطاب الإلهيّ من الخارقة إلى الدّلالة العقليَّة، ويمثِّل لذلك بقوم نوح وعاد وثمود، فمجادلة ثمود لصالح عليه السلام أشعرت أنَّ التعقُّل في المجادلة أخذ يدبّ في نفوس البشر، وأنَّ غلواءهم في المكابرة أخذت تقصر، وأنَّ قناة

---

[٣] بل إن فوكوياما اعتبر النظام الرأسمالي الأمريكي خاتمة للتاريخ في كتابه الشهير **نهاية التاريخ**.

[٤] كانت رسالة كلّ الرسل مشفوعة بالمعجزات حتى الرسالة الخاتمة، مع فارق عدم استئصال الكافرين بها.

[٥] **التحرير والتنوير**، ٨/٢ ص٢٤١.

بأسهم ابتدأت تلين للفرق الواضح بين جواب قوم نوح وهود وصالح، فكان ذلك سبباً في إمهال الله لهم لعلَّهم يرشدون.[٦]

وكانت بعثة موسى وهارون أعظم من بعثة الرُّسل الذين من قبلهما، وهي في نظر الشيخ انقلابٌ عظيم وتطوُّر جديد في تاريخ الشرائع، وفي نظام الحضَارَة العقليَّة والتشريعيَّة، إذ أتت بتكوين أمَّة وتأسيس قواعد استقلال وطنيّ حرٍّ، ووضع نظام سياسيّ لها ونظام دفاعيّ يضمن السلامة من المعتدين، ويمكّن من الفتوحات[٧]، بل ذهب الشيخ مذهباً أبعد في تقويمه لظاهرة بني إسرائيل التي بدأت بمرحلة البداوة ثُمَّ النِّظام العشائريّ الدِّينيّ "عصر القُضَاة" فالملكيّ، وكانت دون مثيلاتها في الحضَارَة الفرعونيَّة واليونانيَّة من الناحية الإداريَّة وبنيتها ووظيفتها السياسيَّة وإنْ علت عليها بمنهجها السَّماويّ السَّاميّ والذي لم يصبغ سياسة الدَّولَة إلا فترةً وجيزة من الزَّمن[٨]، فقرَّر أَنَّ ما اشتملت عليه التَّوراة من قوانين لم يتحقق في الشَّرائع السابقة، وأنَّ بعثة موسى كانت أوَّل مظهر عام من مظاهر الشرائع لم يُسبق له نظير في تاريخ الشَّرائع ولا في نظام الأُمم!.[٩]

ومعلومٌ أنَّ المعجزات قد ولَّت إلى لا رجعة مع بعثة سيِّدنا مُحمَّد ﷺ، فاتَّخذها الشيخ دليلاً بيّناً على تطوّر البشريَّة[١٠]، وقوّى هذا الاستدلال بقوله ﷺ: "ما من نبيٍّ

---

[٦] **التحرير والتنوير**، ٨/٢ ص٢١٧.

[٧] المرجع نفسه، ١١/٢٤٦.

[٨] يظن بَعْض المسلمين أن مملكة سليمان عليه السلام بما آتاه الله من ملك وفهم منطق الطير وتسخير الجن والشياطين، قد بلغت شأواً لا تصل إليه حضارة أخرى، مع العلم أن حدود مملكته لم تتجاوز بلاد الشام، ولم تترك آثارها العميقة في ما حولها من الحضارات وعبثاً حاول بَعْض علماء الآثار اليهود تفسير رقم ومخطوطات مملكة إيبلا السورية بما يخدم نظرية أثر الفكر اليهودي على الممالك المجاورة فقد أبطل مزاعمهم نظراؤهم الإيطاليون، ولم يبق من القصور والقلاع شيء يذكر، وحتى الهيكل الذي يجتهد علماء الآثار اليهود في العثور عليه أصبح مجرد رمز تاريخي، ولعل الخوارق التي أسهمت في بناء تلك المملكة كانت عاملاً مهمًّا في هدمها وتغييبها عن الوجود.

[٩] **التحرير والتنوير**، ١١/٢٤٦.

[١٠] إن العرب في زمن البعثة لم يكونوا أحسن حالاً بكثير من قوم عاد وثمود، بل إن ملامح العمران والحضَارَة في ديار ثمود ومساكن سبأ مقابل بداوة قريش علامة على هبوط في السلم الحضَاريّ لا على ارتقاء فيه.

إلاَّ أُوتي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنَّما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إليّ" ١١، والذي نرتأيه أنَّ النَّقلة من المخاريق إلى البراهين العقليَّة ليست سوى مؤشر على عالميَّة الدَّعوة الإسلاميَّة وديمومتها، حيث انقطعت سلسلة الرُّسل والأنبياء، وخُوطبت الأمم بعد ذلك بالقرآن، بما فيه من إعجاز بيانيّ وتشريعيّ وتاريخيّ وعلميّ بوصفه بديلاً عن الخطاب الحسيّ الخارق، واتَّصف بمرونة وقابليَّة للتكيُّف مع الأوضاع العالميَّة الجديدة وتنظيمها وإدارتها، ومن المستبعد تماماً أنَّها كانت علامةً على تطوُّر البشريَّة لما في ذلك من مغالطة واضحة تصبح بموجبه أساسيَّات الدِّين وكُلِّياته قابلةً للتَّطور والتَّحور.

كما أنَّ كثيراً من المؤرخين وفلاسفة الحضَارَة يؤمنون بظاهرة التعاقب الحضَاريّ ودورة التَّاريخ، حتَّى غدت عند بَعْضهم حقيقةً ثابتةً، وقاعدةً متفقاً عليها١٢، وبموجبها تتحرَّك الحضارات على الأمم وتتبدَّل بين القوَّة والضعف، فتسقط حضاراتٌ وتقوم أخرى محلَّها، قد تتفوَّق عليها في جوانب وقد تكون دونها بمراحل في مناح أخرى، ونظريَّة الدورة الحضَاريّة فكرةٌ معتدلة وواقعيَّة، لاقت قبولاً عند المؤرخين والفلاسفة أكثر من فكرة التقدُّم الصاعد التي حرص ابن عَاشُور على التمسُّك بها.

الدَّولة ونظام الحكم

والأثر الثاني لهذه الفكرة يتمثَّل في الإصرار على إضفاء المشروعيَّة على أساليب حكم ولدتَّها الأُطُر المعرفيَّة في أوج بروزها السياسيّ، إذ إنَّ سعي التَّيارات الفكريَّة المختلفة لإثبات ديمومة الإيديولوجيَّات التي تحملها دفعها إلى التزام الآليَّات التي أفرزتها، فنشأ من ذلك جدلٌ طويلٌ حول الدِّيمقراطيَّة والشُّورى وحكم الشعب، ولقد كانت حكومة البروليتاريا "الطبقة العاملة" أقصر عُمُراً من الحكومة الإسلاميَّة والرأسماليَّة، وبسقوطها خلت الأجواء لتصارع الفكرين الإسلاميّ والليبراليّ.

وسعى التَّيار الإسلاميّ المعتدل لإثبات أنَّ القاعدة السِّياسيَّة التي وضعها المتقدِّمون والتي تكاملت في كتاب الأحكام السُّلطانيَّة للماوردي تصلح بعد تعديلها أنْ تُشكِّل

---

١١ **التحرير والتنوير**، ١٣/١٤٠.

١٢ **سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها**، ص١٤١.

أساساً مرجعيّاً لتجديد مؤسّسات الدّولَة الإسلاميّة [١٣]، في حين سعى التّيار الليبراليّ لنقل ساحة المعركة من ثنائيّة الدّولَة - الدّين إلى ثنائيّة المجتمع - الدّين، متخيّلاً أنّ المعركة حول الدّين والدّولَة حُسمت لصالحه، وأفاق على نفسه متأخّراً مكتشفاً أنّ حركته تدور في فلك الغرب ومرجعيّته غريبةٌ عن الثّقافة والفكر السائد في بلاده، وحاول برمجة منهجه الغربيّ برمجةً "دينيّة" بإسدال ستار كثيف على الهوّة الفاصلة بين منهجه والمنهج الإسلاميّ باتخاذ بَعْض الرموز الفكريّة اللامعة مرجعيّة شرعيّة لما يسوقه من فكر، كما فعل الجابريّ مع ابن رُشد الفيلسوف [١٤]، ولم تزد هذه المحاولات سوى الحيرة والاضطراب في صفوف الفكر الليبراليّ، وبالمقابل عصفت الخلافات بين الاتجاهين التقليديّ والحداثيّ في التّيار الإسلاميّ ومزّقت وحداته، وأنهكته المعارك الداخليّة وحالت دون وضع برنامج سياسيّ متكامل.

وبقي الجدل مستعراً حول الدّيمقراطيّة والشّورى، وانتقل الصّراع حول المناهج إلى صراع حول الوسائل والأشكال السّياسيّة التي أفرزتها تلك المناهج، وانبهر التّيار الإسلاميّ بالدّولَة —التي تمثّل تتويجاً لآليّات الحكم- ورآها العصب المحرّك للحضارة الغربيّة، فعلّق آماله عليها لإعادة أمجاد الإسلام، وليس إيمان ابن عَاشُور بالدّولَة بوصفها أفضل ممثل للحضارة سوى انعكاس للمراهنات التي عُقدت على الدّولَة من قبَل المفكّرين المُسْلمين.

وأصول نظام سياسة الأمّة عند ابن عاشور فنّان أصليان: الأوّل موكول إلى الوازع الدّينيّ النّفسانيّ، وهو فنّ القوانين الضابطة لتصرفات النّاس في معاملاتهم، وعماده: مكارم الأخلاق، والعدالة، والإنصاف، والاتّحاد والمواساة[١٥]، والفنّ الثاني موكول إلى تدبير ساسة الأمّة بإجراء النّاس على صراط الاستقامة في مقاصد الشريعة وعماده: المساواة، والحرّيّة، وضبط الحقوق، والعدل، وتوفير الأموال، والدّفاع عن الحوزة

---

[١٣] لؤي صافي، **العقيدة والسّياسَة** (هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م) ص١٦.

[١٤] محمَّد عابد الجابري، **التراث والحداثة دراسة ومناقشات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩١م) ص ١-٢٠.

[١٥] **أصول النظام الاجتماعي**، ص١٢٢.

وإقامة الحكومة والتسامح ونشر الإسلام وحقائقه رجاء تعميمه في البشر[١٦]، ومكارم الأخلاق مبنيَّة على العناية بتربية النَّفس وإكمالها، والمبدأ في هذا هو حكم الفطرة والتجرُّد عن الضلالات.[١٧]

وتشكِّل أصول المساواة والحريَّة مباحث مهمَّة في دراسة ابن عَاشُور عن القوانين الضابطة لشؤون المجتمع، وهو مع إقراره وجود موانع جبلِّيَّة تمنع المساواة بين الرجل والمرأة، وتفاوت طبيعيّ في العقول والمدركات يمنع استواء العالم والجاهل إلاَّ أنَّه دعا إلى إزالة الفوارق التي تقادم عليها الدهر حتى اشتبهت بالجبلِّيَّة، وذلك بتلقين التَّعليم الصَّحيح والآداب الإسلاميَّة والأخلاق الفاضلة حتَّى تتغلَّب على تلك العوارض السَّيئة.[١٨]

إنَّ تقسيم ابن عَاشُور لأصول السِّياسَة إلى فنَّين وجعْل الفنَّ الأوَّل موكولاً إلى الوازع النَّفسانيّ ينطوي على فكرة إعطاء المؤسَّسات الاجتماعيَّة دوراً كبيراً في تحقيق التوازن السياسيّ، فكثيرٌ من التَّقسيمات للأسس التي يقوم عليها البناء السِّياسيّ الإسلاميّ تسند إلى مؤسَّسة الدَّولَة كُلّ المهام والوظائف السَّياسيَّة، ممَّا يؤدِّي إلى تضخُّم الجهاز السُلطويّ وضعف التنمية الاجتماعيَّة التي تقوم بها عادةً مؤسَّسات تتمتَّع باستقلاليَّة وحريَّة في الحركة [١٩]، وسواء أكان ابن عَاشُور قد وقف بدقَّة على هذه الحقيقة أو لا إلاَّ أنَّ إعطاءه الفنَّ الأوَّل الأولويَّة يعني إفساح المجال أمام حركة المؤسَّسات الاجتماعيَّة.

كما أنَّ تعريفه لكلِّ فنّ يشير إلى معرفة حقّة بأدوار المؤسَّسات: فالفنُّ الأوَّل "فنّ القوانين الضابطة لتصرُّفات النَّاس" موكول إلى الوازع النَّفسانيّ، والفنّ الثاني

---

[١٦] المرجع نفسه، ص١٤٣.

[١٧] نفسه، ص١٢٨.

[١٨] المرجع السابق، ص١٥٤-١٥٥.

[١٩] تعرف هذه المؤسسات عادةً بالمجموعات غير الرسمية، وتشمل النقابات، والتنظيمات المهنية، واتحاد الكتّاب، والمؤسسات الخيرية، وتشكل مع الأحزاب السياسية والرأي العام مجموعة غير رسمية، كونها لا تملك السلطة التي تخولها اتخاذ القرارات دون أن يمنع ذلك من إسهامها بشكل أو بآخر في إجراءات صناعة القرار السياسي. انظر: سويم العزي، **المفاهيم السياسية المعاصرة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٧م) ص١١٧-١٢٠.

موكول إلى ساسة الأمَّة، وعماد الفنّ الأوَّل مكارم الأخلاق والاتِّحاد والمواساة، وهذا الفنّ خطا خُطوات كُبرى في المجتمعات المتحضِّرة فخرج من دائرة الوازع النَّفسيّ، ولكنْ لم يُضبط في سلك السُّلطة مباشرة، بل أُسند إلى المؤسَّسات الاجتماعيَّة "لتضبط القوانين" الحاكمة لمكارم الأخلاق وسبل المواساة، وبهذه الصورة تتَّضح أهميَّة إعطاء الفنّ الأوَّل الصَّدارة.

وهذه نقطة تسجَّل لحساب ابن عَاشُور الذي راهن على الدَّولَة بل وأصَّل لنوع من التَّسلُّط بوقوفه إلى جانب السُّلطة في مواقف متعددة، إذ من المعلوم أنَّ توزيع المهام بين أجهزة الدَّولَة المتعدَّدة يحدُّ من تسلّط الجهاز الحاكم، ومثل هذا المتنفَّس - إسناد الوظائف إلى مؤسسات مستقلة- لحظه ابن عَاشُور في الزكاة، حين لم تُسند جبايتها إلى الدَّولَة بأخذها بالقوة، بل عُلّق على الوازع النفسيّ، وكان المتبادر للأذهان أن تكون الزَّكاة في عداد النُّظم الراجعة إلى تدبير الحكومة شأنها شأن الجزية والخراج.[٢٠]

وكما أنَّ إسناد الزَّكاة إلى الوازع الفرديّ يؤدِّي إلى تنشيط المؤسَّسات الاجتماعيَّة الموظفة أصلاً لرعاية الفرد وتحسين سلوكه، كذلك فإنَّ إسناد ابن عَاشُور الأصل الأول من أصول نظام السِّياسَة إلى الوازع الفردي يعني تفعيل دور المؤسسات الاجتماعية وفكّ خناق الدَّولَة عن الفرد.

وتقسيم ابن عَاشُور أغفل نقطة مهمَّة - لعله أغفلها عمداً - وهي حقّ المسلمين عامة في اتخاذ القرار السياسي وممارسة السِّياسَة عن طريق الشورى، إذ حاول تضييق وظيفة الشورى وحصرها في النخبة، وذلك بالتركيز على "بينهم" في قوله تعالى ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ التي كانت تعني المسلمين، فصارت تعني عند الشيخ "من يهمهم الأمر من أهل الرأي" فلا يدخل فيها من لا يهمه الأمر وهي سرّ بين المتشاورين[٢١]، وهو قول حقّ إن اقتصر على حصر الشورى في كلّ

---

٢٠ **أصول النظام الاجتماعي**، ص١٤١. ورد في الموطأ أن مالكاً بلغه أن عاملاً لعمر بن عبد العزيز كتب إليه يذكر أن رجلاً منع زكاة ماله، فكتب إليه عمر أن دعه ولا تأخذ منه زكاة مع المسلمين.

٢١ **التحرير والتنوير**، ١١٢/٢٥.

مؤسسة في القائمين على أمر هذه المؤسسة، ولكن قول ابن عَاشُور يعني حرمان الجماهير من حقّ الترشيح والانتخاب، والاعتماد على النخبة في تقرير مصير الدَّولَة الإسلامية، ويشهد لتفسيرنا هذا ما ذهب إليه الشيخ من أن أفضل طريقة لتعيين الخليفة هي الطريقة التي رسمها الخليفة عمر ابن الخطاب بتعيين لجنة يتولى واحد منهم أمر الخلافة، ورأى في هذه الصورة تعد أنسب صورة لمختلف العصور وأبعد عن الوقوع في الفوضى.[٢٢]

ودافع عن الصورة التي اختارها لتعيين الخليفة من خلال النظر إلى التفاوت في الأفهام بين الناس وانقسامهم إلى مثقفين وغوغاء، فانتهى إلى حكر الحكم على الأشراف وأهل العلم[٢٣]، وهذه النظرة أثر واضح لمنشأ الشيخ البرجوازي وانتمائه الطبقي النبيل، ودليل على مدى التجاذب بين الأصالة والمعاصرة في فكر الشيخ، بحيث بدأت حركته لتأصيل نظام الحكم من محاولة الحدّ من نفوذ الدَّولَة، وانتهت إلى ترسيخ سيادة النبلاء والأشراف ورجال الدِّين، وقد لا يكون هذا تناقضاً بقدر ما هو مؤشر على محاولة التوفيق "الآلية" بين الإصلاح والحفاظ على المكتسبات الاجتماعية.

ويدافع عن اختياره السابق بشكل آخر، بالنظر إلى وظيفة المؤسسة الحاكمة لا إلى آليات العمل السياسي، فمهما تغيرت أشكال الحكم يبقى الأصل فيه تحقيق العدالة وتطبيق شريعة الله، وتغليب المنهج الوظيفي على التنظير السياسي وُجد قديماً عند الجويني والماوردي الذي حاول في كتابه الأحكام السلطانية إيجاد أرضية شرعية لولاية الاستيلاء[٢٤]، وهذا المنهج يفوّت المقاصد الشرعية الموجهة للفعل السياسي، لأنه يعدُّ الوظيفة السياسية التي تقوم بها المؤسسة السياسية المعيار الأول لمشروعيتها أو عدم مشروعيتها.

---

٢٢ **أصول النظام الاجتماعي**، ص٢١٠. كانت قراءات ابن عَاشُور في التاريخ قراءات مستعجلة وخالية من النقد خاصة إذا كانت تمس العصر النبوي والراشدي، وفي مثل هذه الحالة يغدو تفسير الآيات خاضعاً للقراءة التاريخية التقريرية.

٢٣ المرجع نفسه، ص١٥٦.

٢٤ **العقيدة والسِّياسَة**، مصدر سابق، ص٢٦-٢٧.

ولعل تغليب هذا المنهج مضافاً إليه الحرص على المكتسبات الاجتماعية كان وراء دفاع ابن عَاشُور عن النظام الملكي ورفضه للأنظمة اللائكية "الديمقراطية"، وكذلك القلق الناجم عن الشعور بالخوف الذي سيطر على جميع علماء المسلمين بعد سقوط الخلافة العثمانية المعقل الأخير للإسلام، فرأى رؤية الضعيف العاجز أن الدفاع عن الملكية يشكل خطّ المواجهة أمام زحف الثقافة الغربية المتسترة بغطاء النظام الديمقراطي، وتمثلت له الملكية صورة - ولو متقزمة ومشوهة - للسلطنة العثمانية.

ولذلك لما عقد في فرنسا مؤتمر الشباب التونسي سنة ١٩٥٥، ودعا إلى أن يكون الدستور التونسي نظاماً لائكياً، خطب ابن عَاشُور أمام الملك محمَّد الأمين الأول بمناسبة عيد الفطر وذكر في خطبته أن إهمال التنصيص في دستور البلاد على أن الحكومة إسلامية تدين بالإسلام بله التسجيل بأنها لائكية النظام، باعث قوي على التفرق والانقسام، وقطع حبال الوئام، ومثير لفتنة مشمعلة شديدة الاضطرام[٢٥]، وشاطره هذا الشعور الشيخ محمَّد البشير النيفر الذي أكد على أن الملك والدِّين توأمان، والفصل بينهما يعني الفصل بين الدِّين والحكومة.[٢٦]

وبناءً على تغليب المنهج الوظيفي، فقوام الدَّولَة عنده هو العدل والإحسان والمواساة وكراهية البغي والعدوان، بحيث تقوم الدَّولَة ولو اختل عمود الإيمان بالله ورسوله، وضرب مثلاً لذلك الدول الأوروبية التي أحسنت الاستفادة من التاريخ والفقه الإسلامي والسيرة النبوية، فصارت الأعمال التي أشار إليها القرآن في قوله تعالى ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذيْنَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَات لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ في الأَرْضِ﴾[٢٧]، أسباباً وسنناً تترتب عليها آثارها التي جعلها اللهَ سنناً وقوانين عمرانية، وتبقى مسألة الشرك والجحود حائلاً دون وصول التأييد الإلهي ودفع العوادي فيوكلون إلى أعمالهم وجهودهم على

---

[٢٥] **المجلة الزيتونية**، دار الغرب الإسلامي، ١٣٥٦هـ/١٩٣٧، مجلد ٩، ج٤، ص٢١٩.

[٢٦] المرجع نفسه، مجلد ٩، ج٥، ص٢٥١.

[٢٧] النور: ٥٥.

حسب المعتاد[٢٨]، وتكون أعمالهم هذه أشبه بالعبث لخلوها من مراعاة المقاصد التي ترضي الله، فلا عبرة بها عند الله لأنه خلق هذا العالم ليكون مظهر عبادته وطاعته وشأنهم كشأن قوم... حين قال لقومه ﴿أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيْعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ﴾.[٢٩]

وبغياب شرط العدالة والإحسان والمواساة... قد يسلط الله أمماً غير مسلمة أخذت بسنن وقوانين العمران على الأمم المسلمة التي فرّطت في دينها، كما سلط الآشوريين وهم مشركون على بني إسرائيل وهم مسلمون، وكما سلط الدول الأوروبية اليوم على العالم الإسلامي.[٣٠]

وجعل أصل سدّ ذرائع الفساد أصلاً عظيماً من أصول السِّياسَة - وهو حقّ - ولكن ليبرر به سياسة الحكومة تجاه المعارضة ومساندته لهذه السِّياسَة - على ما نعتقد - لأن نظر ولاة الأمور في مصالح الأمة أوسع من نظر القضاة، فالحذر أوسع من حفظ الحقوق وهو الخوف من وقوع شيء ضارّ يمكن وقوعه والترصد لمنع وقوعه.[٣١]

ولم يكلف الشيخ نفسه عناء تحليل الأنظمة الديمقراطية التي شهدتها أثينا وروما قديماً وأوروبا حالياً، والسبب على ما يبدو هو عدم اعتمادها الدِّين أساساً ومرجعاً، وعدم اكتراثه هذا إن دلّ على تركيز على الأسس الكلية بدلاً عن التحليل الوظيفي للبنى السياسية، فإنه يدلّ في الوقت نفسه على إغفال تجربة إنسانية كُبرى ربما تصلح أن تكون آلية نافعة لمنهج حكم مرتكز على قاعدة دينية.

بل إن تحليله للتجربة اليونانية غلبت عليه البساطة، فقال عنها: إنَّ المدينة الفاضلة التي وصفها أفلاطون كادت أن تتحقق في مدينة أثينا زمن جمهوريتها، ولكنها لم تتحقق بحق إلا في مدينة الرسول ﷺ في زمانه وزمان الخلفاء الراشدين

---

[٢٨] **التحرير والتنوير**، ١٨/٢٨٤-٢٨٥.

[٢٩] الشُّعراء: ١٢٨. المرجع نفسه، ١٩/١٦٦.

[٣٠] المرجع نفسه ، ١٨/٢٨٥.

[٣١] المرجع نفسه ، ١٩/١٣١-١٣٢.

فيها[٣٢]، و لم يعرف ابن عَاشُور الطيّب أن أفلاطون كان يدعو إلى علاقات جنسية حرة بين أفراد الطبقة الحاكمة في جمهوريته، في محاولة منه لوقف نشوء العشيرة والقبائل بتدمير جذرها وهو الأسرة، وأن إحدى محاولاته لتحقيق الجمهورية الطوباوية كادت أن تجرّ عليه الهلاك.[٣٣]

الشُّورى وحكومة الاستيلاء

من الإنصاف أن نذكر بَعْض التعقيبات الإيجابية للشيخ في تنظيره لقضية الشورى، فعزل الأمير عنده واجب إذا ترك الشورى - ضمن دائرته - ودافع عن ابن عطية الذي ذهب هذا المذهب منتصراً له على ابن عرفة الذي اعتمد القياس لإثبات أن الأمير لا يعزل بترك الشورى، لأن الشورى واجب ومن ترك واجباً لم يزد على أن يكون فاسقاً، والأمير الفاسق لا يعزل!، فعقب الشيخ على اجتهاد ابن عرفة بأن القياس الذي اعتمده فيه فارق معتبر، فإن الفسق مضرّته قاصرة على النفس، وترك التشاور تعريض بمصالح المسلمين للخطر والفوات.[٣٤]

وبشيء من الاستعجال مع عدم الرغبة في الإيضاح يرى أن المتصف بالكبيرة ليس مستحقاً لإسناد الإمامة إليه، ويعني بذلك سائر ولايات المسلمين ابتداء بالخلافة والإمارة وانتهاء بالقضاء والفتوى، ولإخفاء هذا الرأي أكثر يتبعه بما دار من خلاف حول إمامة الفاسق وكيف أن الفاسق لا يخلع بالظلم وتعطيل الحدود على مذهب جمهور أهل السنة.[٣٥]

وكان له رأي حسن حول مسألة عرض المرء نفسه لولاية عمل من أمور الدَّولَة إذا علم أنه لا يصلح له غيره، إذ عده واجباً وجعل قوله تعالى ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الأَرْضِ إنِّي حَفِيْظٌ عَلِيْمٌ﴾ [يوسف:٥٥]، أصلاً لهذا الوجوب، لأن ذلك

---

[٣٢] **التحرير والتنوير**، ٤٨/٨.

[٣٣] ول ديورانت، **قصة الحضَارَة**، ترجمة محمَّد بدران (بيروت: دار الجيل، د. ط، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م) الجزء الثاني من المجلد الثاني، ص ٤٨٧.

[٣٤] **التحرير والتنوير**، ١٤٨/٤.

[٣٥] المرجع نفسه، ٧٠٧/١.

من النصح للأمة وخاصة إذا لم يكن ممن يتهم بإيثار منفعة نفسه على مصلحة الأمة، ولا يتعارض هذا مع حديث النبي ﷺ لعبد الرحمن بن سمرة: "لا تسألن الإمارة فإنك إن أُعطيتها عن مسألة وُكلت إليك، وإن أُعطيتها عن غير مسألة أُعنت عليها"[٣٦]، لأن عبد الرحمن بن سمرة لم يكن منفرداً بالفضل من بين أمثاله ولا راجحاً على جميعهم.[٣٧]

ومن النقاط المهمَّة التي أشار إليها الشيخ مسألة التعارض بين مصلحتي حفظ العقيدة وحفظ الجامعة الإسلامية من الهرج وما يتبع هذا الهرج من إزهاق الأرواح وإتلاف الأموال، فانطلق من أن حفظ العقيدة الأصل الأصيل للشريعة وهي أهم من حفظ الأصول المتفرعة عنها وعند التعارض تترجح كفة المصلحة الأولى[٣٨]، ولهذا كانت حجة هارون عليه السلام التي تذرع بها لترك بني إسرائيل يعبدون البقرة حتى يعود إليهم موسى، حجة واهية لأنه قدم حفظ الجامعة "خشيتُ أن تقول فرقت بين بني إسرائيل" على حفظ العقيدة "عبادة العجل".

وقد لا يبدو هذا الكلام ذا بال عند البَعْض، إلا إنه ينطوي على فكرة تشكل نقطة الانطلاق لكلِّ الحركات الداعية إلى تحكيم الشريعة الإسلامية، إذ تعتبر هذه الحركات أن عدم تحكيم شرع الله ناجم عن خلل في العقيدة وبقاء الوضع على ما هو عليه يعني تحكيم الشرائع الدنيوية، وبالتالي تحويل ديار الإسلام إلى ديار كفر، إلا أن ابن عَاشُور لا يميل إلى هذه الفئة مطلقاً.

ويمكن أن نلحظ تطابقاً بين نشاط ابن عَاشُور العملي ونشاطه الفكري في السِّياسَة، فقد كان على الرغم من تبوئه المناصب المتعددة هادئاً في توجيه النقد

---

[٣٦] محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، تح: مصطفى البغا (بيروت: دار ابن كثير، ط٣، ١٩٨٧م) رقم الحديث: ٦٧٢٧، ٦/٢٦١٣. محمد بن حبّان البستي، **صحيح ابن حبان** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٣م) رقم الحديث: ٤٤٨٠، ١٠/٣٣٣.

[٣٧] **التحرير والتنوير**، ١٣/٩.

[٣٨] المرجع نفسه، ١٦/٢٩٣.

للسلطات الحاكمة، وقلما وقف إلى جانب المعارضة إذا كانت المعارضة جدية تخرج عن دائرة الإصلاح التعليمي والتربوي، بل نلمس محاولة منه لتأصيل سكوته ووضع أرضية شرعية لصمته الثقيل، وذلك من خلال مقال كتبه حول حديث "من سُئل عن علم فكتمه أُلجم بلجام من نار يوم القيامة"[٣٩]، فسعى في شرحه جاهداً لإثبات أن استحقاق الوعيد يقع في حالات خاصة وأن:[٤٠]

مَنْ مَنَحَ الجُهَّالَ عِلْمَاً أَضَاعَهُ   وَمَنْ مَنَعَ المُسْتَوجبينَ فَقَدْ ظَلَمْ

ومقاله هذا جاء في وقت حساس وحاسم إذ كانت الساحة التونسية تغلي جرَّاء محاولات الفرنسة والتجنيس، وفي وقت آثر ابن عَاشُور السكوت عن التهم التي وجهت إليه في قضية التجنيس.

وفي تفسيره نرى تأثيراً واضحاً لاتجاهه السياسي - الموالي للسلطة - على منهجه في تحليل الآيات التي تتناول الظلم والظالمين والفساد في الأرض وغيرها مما يمكن استثماره لصالح الحركات الإسلامية ضدّ الحكومات الغاشمة.

فالتجاذب بين تياري الأصالة والمعاصرة منعه من الإسهاب أو حتى من الخوض في تفصيل الآيات التي تنهى عن موالاة الكافرين والتي احتج بها مناهضو الأنظمة الحاكمة في العالم الإسلامي، فربط قوله تعالى "يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين أتريدون أن تجعلوا لله عليكم سلطاناً مبيناً" النساء:١٤٤، بمرحلة تاريخية - وسيظهر مدى خطورة هذه التعليقات في مواضع أخرى يأتي بيانها - فقال: الظاهر أن المراد بالكافرين مشركو مكة وأهل الكتاب من أهل المدينة.[٤١]

---

[٣٩] صحيح ابن حبان، رقم الحديث: ٩٥، ١/٢٩٧. الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، تح: مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٠م) رقم الحديث: ٣٤٤، ١/١٨١. أبو نعيم الأصبهاني، **المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم**، تحقيق: محمَّد حسن إسماعيل الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط، ١٩٩٦م) رقم الحديث: ١٦، ١/٤٢.

[٤٠] **المجلة الزيتونية**، مجلد ٢، ج ٢، ص ٦٤-٦٨.

[٤١] **التحرير والتنوير**، ٥/٢٤٣.

والآية الحاسمة في مسألة حكم من لم يحكم بالشريعة الإسلامية ﴿يُرِيْدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إلى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا لِيَكْفُرُوا بِهِ﴾ [النساء: ٦١]، لم تستلفت نظر ابن عَاشُور السياسي بل وجد فيها مرتعاً خصباً للخلافات النحوية، فالفعل "تعالوا" في قوله ﴿وَإِذَا قِيْلَ لَهُمْ تَعَالَوا﴾ هل هو اسم أم فعل أم حرف؟، وهل هو جامد أم مشتق؟ وهل تكسر لامه في نداء الأنثى أم هو لحن...... ؟ فانشغل بهذا الفعل عن أفعال الحكام المتجبرين والسلاطين الغاشمين.٤٢

وجاء انتقاده للظلمة من الحكام محاطاً بالحذر والحيطة، وفي دائرة المباحث التاريخية، فتعذيب السلطات للمعارضة "المحاربين" ووضعها السلاسل في أعناقهم يعالجه الشيخ من خلال البحث عن جواز وضع الأغلال والسلاسل في الأعناق قياساً على قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا الأَغْلاَلَ فِي أَعْنَاقِ الَّذِيْنَ كَفَرُوا هَلْ يُجْزَوْنَ إلاَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [سبأ: ٣٣]، وأحال المسألة إلى عالم قديم هو ابن عرفة الذي أبى مثل هذا القياس، لأن الجواز هو القياس على فعل الله في الدنيا وهذا من تصرفات الله في الآخرة فلا بدّ لجوازه من دليل!٤٣، ويبدو أنه رأى في هذا التعليق "الظريف" نقداً جيداً فكرره في مواضع أخرى.٤٤

وفي شرحه لقوله تعالى ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِيْنَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ...﴾ [المائدة: ٣٤]، لم يعرج على قضية استغلال الحكام لهذه الآية للحكم على المعارضة الإسلامية بأنهم مفسدون في الأرض - كما تفعل بعض الحكومات الإسلاميَّة - وبدلاً من ذلك تحدث عن لص في تونس اسمه ونَّاس أرعب التونسيين بحيله فحكم عليه بحكم المحارب في مدة الأمير محمَّد الصادق باي٤٥، وكذلك في آية ﴿أَفَحُكْمَ الجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ....﴾ [المائدة: ٥٠]، راح يتحدث عن اللام في "لقوم" أنها لام البيان وساق أمثلة على ذلك.٤٦

---

٤٢ **التحرير والتنوير**، ١٠٥/٥-١٠٦.

٤٣ المرجع نفسه، ٢١١/٢٢.

٤٤ المرجع نفسه، ٢٠٢/٢٤.

٤٥ المرجع نفسه، ١٨٢/٦.

٤٦ المرجع نفسه، ٢٢٨/٦.

ولكنه وفي معرض حديثه عن الدَّولَة، أشار إلى قضيَّة اجتماعيَّة وسياسيَّة مهمّة انتشرت بين المسلمين، ووجدوا من يحبب إليهم هذه القضيَّة - المعتقد من قبل أطراف علمية شتى، ألا وهي قضية المهدي، بحيث أُجِّلت هموم الأمة الإسلامية إلى حين مجيئه، وعُلِّقت قضايا كثيرة يعيشها المسلم ويعاني ويلاتها، ومع أن المهدي تمثل بقوة في التاريخ الشيعي وكان نقطة الأمل المضيئة التي يستلهم منها الشيعي المنكسر الصبر والشجاعة، إلا أنه ظهر في أدبيات أهل السنة بأمل مشوب بالحسرة - خاصَّةً بعد قيام الدَّولَة اليهودية في فلسطين - وأصبح المنقذ المنتظر والفاتح القادم المحرر للديار المقدسة، وليس هذا التطور سوى مؤشر على مدى انهزامية العالم الإسلامي في وجه التحديات العالمية، ومدى عجز العلماء المسلمين في مواجهة الأفكار اليائسة.

فبعد أن تحدث عن انقسام الدَّولَة اليهودية عقب وفاة سليمان عليه السلام، وعن الطريقة التي اتبعها الفريق المناوئ لابن سليمان "رحبعام" الوريث الشرعي من تلفيق التهم المختلفة لإسقاط القوة الأدبية عنه كونه ابن نبي، علق على وسيلتهم الرخيصة بإسناد السحر إلى سليمان بأنه ادعاء يشبهه إلى حدّ بعيد ما صنعه دعاة انقلاب الدول في تاريخ الإسلام من وضع أحاديث انتظار المهدي[٤٧]، وكما يفعلونه من بثّ أخبار الصالحين التي تؤذن بقرب زوال الدَّولَة[٤٨]، وهي ليست سوى وسيلة العاجز اللاهث خلف خيال مريض.

---

[٤٧] رويت أحاديث المهدي بطرق مختلفة، انظر على سبيل المثال: **صحيح ابن حبان**، رقم الحديث: ٦٨٢٦، ٢٣٨/١٥. **المستدرك على الصحيحين**، رقم الحديث: ٨٥٣٧، ٥٤٩/٤. محمد بن عيسى الترمذي، **سنن الترمذي** تح: أحمد شاكر وآخرين (بيروت: دار التراث العربي، د. ط، د. ت) رقم الحديث: ٢٢٣٢، ٥٠٦/٤، وقال: هو حديث حسن. وذهب الشيخ الألباني إلى أنّ أحاديث المهدي من قبيل المتواتر المعنوي، والملاحظ أنّ علماء أصول الكلام لم يدرجوا المهدي في كتب العقائد بوصفه علماً من أعلام الساعة، مكتفين بذكر المسيح.

[٤٨] **التحرير والتنوير**، ٦٢٨/١.

السُّلطةُ في الإسلام: العقلُ الفقهيُّ السَّلفيّ بين النَّص والتَّاريخ

أحمد إبراهيم أبوشوك*

تحظى قضية السُّلطة السياسيَّة باهتمام جمّ بين أوساط الباحثين في مجال الدراسات الإنسانيَّة، لأنها تمثل القوة التي تستطيع الصفوة الحاكمة من خلالها أن تهيمن على إدارة مقدرات الشعوب وشؤون الأمم، وبواسطتها تتحكم في إصدار القرارات التي تحدد مسارات الحياة الاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة والفكريَّة في أي مجتمع ما، وذلك تبعاً لتوجهاتها السياسيَّة وقيم المجتمع التي تعكس أرضية الخطاب بين الحاكم والمحكوم وبين محوريّ التحدي والاستجابة فيه. لذا فقد جعلها (أي السُّلطة) المستشار عبد الجواد ياسين - في دراسته الموسومة بـ "**السُّلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النَّص والتَّاريخ**"- قاسماً مشتركاً بين النَّص الديني (القرآن والسنة) والتَّاريخ، ومن خلال أُطروحته لفهم جدلية التأثير والتأثر بين كليهما توصل إلى أن العقل السلفي المسلم هو نتاج طبيعي "لتاريخ السُّلطة ... [التي] أورثته خضوعاً شبه كلّي للحكومة، ... [ولـ] سلطة التَّاريخ ... [التي] أورثته خضوعاً شبه كلّي للماضي".[1]

---

* دكتوراة في التَّاريخ من جامعة بيرجن (النرويج)، أستاذ مساعد في قسم التَّاريخ والحضارة، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا.

[1] عبد الجواد ياسين، **السُّلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النَّص والتَّاريخ** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١) ص ٨.

وبما أن السُّلطة السياسيَّة تعني "القدرة على الفعل النابع من السيطرة التامة لجماع أمور الحكم على مقتضى النظر الشرعي في الإسلام"[٢]، فهناك ثمة تجاوب مصلحي بين السُّلطة السياسيَّة والسُّلطة الشرعية في الإسلام. إلا أن قضية "النظر الشرعي في الإسلام" نفسها تثير جملة من التساؤلات حول مفهوم الإسلام الذي يجب أن تؤسس عليه المبادئ العامة التي تحكم حركة السُّلطة: هل هو إسلام الوحي المبني على النَّص الخالص الذي تتسع فيه دائرة المباح، وتتقلص دائرة الإلزام، ويرتفع سقف التكليف فوق فضاء واسع من الحرية واحترام العقل الإنساني، دون أن ينقص ذلك من حرارة الإيمان شيئاً؟ أم هو إسلام الفقه الذي تُقدمه المنظومة السلفية مبنياً على التَّاريخ حيث تنقبض فيه دائرة المباح، وتتسع دائرة الإلزام، وتنداح أرضية التوجس في العقل والحرية، دون أن يزيد ذلك من حرارة الإيمان شيئاً؟[٣]

هذه نماذج من التساؤلات التي ناقشها المستشار ياسين في كتابه عن: " السُّلطة في الإسلام"، الذي نشره المركز الثقافي العربي في الدار البيضاء عام ١٩٩٨. ويقع الكتاب في ٣٤٩ صفحة من الحجم المتوسط، يستهلها المؤلف بمقدمة ومدخل عن "قراءة في الجدل مع التَّاريخ"، ثم تأتي ثلاثة فصول رئيسة مقسمة إلى عدة مباحث، تقرأ عناوينها تباعاً على النحو الآتي: "قانون النَّص: قراءة في العقل الفقهي المسلم"، "في القرآن : قراءة في التأويل السياسي للنص"، "بين سلطة النَّص ونص السُّلطة".[٤]

والكتاب في مقاربته العامة وفرضياته في مناقشة تأثير السُّلطة في التَّاريخ وتداعيات التَّاريخ على العقل المسلم أشبه بمحاولات محمد عابد الجابري في قراءة "**تكوين العقل العربي**"[٥]، ونصر حامد أبوزيد في دراسة "**الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية**

---

[٢] إبراهيم محمد زين، **السُّلطة في الفكر الإسلامي** (الخرطوم: الدار السودانية للكتب، ط١، ١٩٨٣) ص١٧.

[٣] عبد الجواد ياسين،١٩٩٨، ص ٩.

[٤] قدم الباحث السوري عبد الرحمن الحاج إبراهيم مراجعة لفصول هذا الكتاب في العدد العاشر من **مجلة التجديد**، إلا أن مراجعته اتسمت بالعرض الوصفي دون تحليل القضايا الرئيسة التي أثارها المؤلف وتوطينها في محيط التراث الإسلامي وأدبياته المعاصرة. لمزيد من التفصيل انظر: عبد الرحمن الحاج إبراهيم، "**السُّلطة في الإسلام: العقل السلفي بين النَّص والتَّاريخ**" (عبد الجواد ياسين)، **مجلة التجديد**، العدد العاشر، ٢٠٠١، ص ٢١٥-٢٣٠.

[٥] محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٥) ١٩٩١.

الوسطية"[٦]، وحسن عبد الله الترابي في "**تجديد أصول الفقه**"[٧]، إلا أن ياسين يتميز عن الجابري بقلة حماسه لمفهوم العروبة، وعن أبي زيد بدعوته لتقييد سلطة النَّصوص في إطار سكوتها عن المباح وإفصاحها عن الإلزام ، وعن الترابي برفضه الصارم لعلم أصول الفقه "الكلاسيكي" الذي وضع لبناته الأولى الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، ووصفه الإمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ): بأنه علم "... ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب ... فيه الرأي والشرع، ... فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد".[٨]

وينبغي أن لا تدفعنا هذه المقارنة بين ياسين ورصفائه إلى إطلاق حكم مسبق على المؤلف قبل مناقشة أفكاره في إطار ثوابت الإسلام والتَّاريخ، ومن خلال حوار يتجاوز الاصطلاحات الفقهية التي استغلها بعض الباحثين في مجال الدراسات الإسلامية لتضييق دائرة التدافع الفكري في الإسلام، حيث إنهم يستخدمون مصطلح "أهل السنة والجماعة" للتنفير عن كافة أراء الشيعة والمعتزلة ومَنْ نظر لبعض مواقفهم "الإيجابية" بعين الرضا، ومصطلح "الجمهور" لوضع "أهل الرأي" من الأحناف ومن شايعهم في دائرة المرفوض. وتضيق دائرة التدافع هذه عندما يكون المعيار الأساس لحسم تباين المواقف الفكريَّة بإطلاق مصطلح "الكفر أو الردة" على المخالفين في الرأي دون تمحيص وتدقيق لازمين في ماهية إسهاماتهم الفكريَّة ووضع الحجج والبراهين التي تثبت فساد عقائدهم وتخرجهم عن حظيرة الإسلام. فلاشك أن هذا التوجه يحاول أن يعكس تاريخ الفكر الإسلامي في صورة نزاع حول "الحقيقة"، وليس اختلافاً حول تفسير النَّصوص وتأويل القضايا الواقعة في دائرة المباح والتي سعت بعض الجماعات الفكريَّة أن تضع لها أحكاماً فقهيه في إطار توجهاتها الإيديولوجية.

وتجسدت حصيلة هذا التسيس الفقهي في ظهور عدد من المذاهب الفكريَّة التي وضعت مفهوم التدافع الفكري جانباً وسعت لترسيخ قيم العصبية المذهبية التي أفضت

---

[٦] نصر حامد أبوزيد، **الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط٢) ١٩٩٦.

[٧] حسن الترابي، **تجديد أصول الفقة الإسلامي** (جدة: الدار السعودية للطباعة والنشر، ط١، ١٩٨٤).

[٨] أبو حامد الغزالي، **المستصفى في علم الأصول** (بولاق: المطبعة الأميرية، ط١، ١٣٢٢هـ) جـ ١، ص ٣.

بدورها إلى تمديد دائرة التشريع الفرضي الذي يؤسس مفرداته على كليات النَّص المباح وإلى الاهتمام بالجزئيات دون المقاصد الكلية. وأخيراً دفعت هذه العصبية المذهبية جيل المحافظين (أو بالأحري جيل المقلدين) إلى تعطيل آلية الاجتهاد والاكتفاء بالاجترار من أحكام السلف بحجة أنها "أحكام قطعية" يجب أن يقتدي بها المشرع في معالجة سائر الشؤون الحياتية المعاصرة.

وانطلاقاً من هذه المعطيات سيحاول هذا البحث أن يجري حواراً بناءً مع الأفكار الرئيسة التي أثارها المستشار ياسين في دراسته عن التداخل العضوي المعقد بين النَّص والتَّاريخ في إطار السُّلطة ودوره في تشكيل العقل الفقهي المسلم، وذلك من خلال عرض تنداح دائرته لسماع الرأي والرأي الآخر، ولتوطين القضايا التي أثارها المؤلف في إطار التراث الإسلامي، ثم لتقويم المنهج المزدوج الذي استخدمه في قراءة النَّص والتَّاريخ كل منهما في ضوء الآخر وفي ضوء العلاقة التي ربطتهما بالسُّلطة من طرف وبتكوين العقل الجمعي المسلم في طرف ثان. وسيكون مدخلنا لمعالجة هذه القضايا ومثيلاتها وفق المحاور الآتية:

أولاً: إسلام النَّص بين الإلزام والإحالة إلى دائرة المباح.

ثانياً: تنصيص السُّلطة في إطار التَّاريخ.

ثالثا: موقف المستشار ياسين من التنظير السلفي للسلطة.

إسلام النَّص بين الإلزام والإحالة إلى دائرة المباح

يرى المستشار ياسين أن الإسلام الصحيح هو إسلام النَّص الثابت بالوحي كتاباً أو سنة، والذي تؤسس كلياته على مفهوم الإلزام. وأن القوة "الإلزامية في النَّص الخالص ... [تتمركز في] الأمر الجازم أو النهي الجازم وجوباً أو حرمة، وأن عدم النَّص هو في ذاته نص بالإحالة إلى دائرة المباح، فإن ذلك يؤدي بالضرورة إلى القول بأن الأحكام في الإسلام لا تخرج عن دائرتين اثنتين: دائرة المباح أولاً والإلزام ثانياً." ويرى أن مقاصد الشرع تهدف إلى توسيع دائرة المباح وتشديد النكير على من يضيقها. ويستشهد في هذا بقول ﷺ: "إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً، من سأل عن شئ لم يحرم عليهم، فحُرّم عليهم من أجل مسألته"، وقوله: "إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا

تبحثوا عنها"٩. ووفقاً لهذه الشواهد يحاول المؤلف أن يضع قانوناً لقراءة "النَّص" وكيفية التعامل معه في محيط الواقع المعيش.

ويستند هذا القانون إلى ثنائية تتمثل في دائرة المباح وخاصية الاكتناز التي صاحبت بنية النَّص وفاعليته عبر الزمان والمكان. ومن وجهة نظره أن دائرة المباح هي القاعدة الرحبة التي يرتفع فيها سقف التكليف فوق فضاء واسع من الحرية واحترام العقل الإنساني وعليها يقوم صرح الفقة ويُجدد مع تجدد الزمان والمكان. وبذلك يخلص المستشار ياسين إلى أن التشريع التكليفي حسب مفهوم النَّص ومقاصد الشرع يتكون من شقين، هما المصرح به والمسكوت عنه. والمسكوت عنه "جزء لا يتجزأ من محيط النَّص لأن الشرعية التي يتأسس عليها إنما هي شرعية نصية مستمدة من مجموع النَّص وإحالته. فكما أن المنصوص عليه يستمد حكمه من منطوق النَّص، فإن المسكوت عنه يستمد حكمه من إحالة النَّص، لا شئ خارج هذين".١٠

وبهذه الكيفية يحاول المستشار ياسين أن يطعن في أهلية الفقة السلفي الذي سعى إلى تقنين السُّلطة السياسيَّة من حيث الشكل لا المضمون، ويصفه بأنه فقه شُكل في ظروف واقع تختلف عن ظروف الواقع الآنية، وأنه في مجملة عبارة عن أحكام صدرت بشأن وقائع أو فرضيات لا تخرج عن دائرة المسكوت عنه، ومعظمها جاء متأثراً بالهاجس السياسي أكثر من أن يكون ملتزماً بالمقاصد الشرعية القابعة في عباءة النَّص الخالص. ومن هذه الزاوية يرفض المؤلف التقيد بمثل هذه الأحكام ويعد الاقتداء بها مجرد تقليد محض قد يفضي إلى ركود العمل الفقهي في دائرة المباح ويقدح في صلاحيته لكل زمان ومكان.

ومن خلال مطالعتنا لأدبيات التراث الإسلامي المعاصرة يمكننا القول بأن موقف المستشار ياسين هذا ليس بموقف جديد في الفقه، بل هو موقف وسط بين الذين مازوا بين النَّصوص القرآنية وشرعيتها في بناء المجتمع المسلم المعاصر وبين الذين نادوا بتجديد

---

٩ نقلاً عن: عبد الجواد ياسين، ١٩٩٨، الشاطبي، **الموافقات في أصول الفقه**، (تحقيق عبد الله دراز)، جـ ١، ص ١٦٢. فيه تخريج الحديث في التيسير عن الشيخين وأبي داود.

١٠ عبد الجواد ياسين، ١٩٩٨، ص ٥٤.

أصول الفقه كآلية تساعد في تطوير الأحكام الفقهية وفقاً لمتطلبات العصر. فقد حاول أنصار المدرسة الأولى أن يميزوا بين الآيات المكِّيَّة والمدنيَّة، بحجة أن الآيات المكِّيَّة هي آيات الأصول التي تصلح لكل زمان ومكان، وأن الآيات المدنيَّة هي آيات التشريع التي ترتبط بواقع الحال الذي عاصرته، ومن ثَمَّ فإن الواقع السياسي والمذهبي الذي أحاط بها قد أفقدها أهليتها لوضع أحكام تُحدد مسارات المجتمع المعاصر.[١١]

أما المدرسة الثانية فقد حاولت أن تعيد ترتيب مصادر التشريع، واضعةً المصالح المرسلة والاستصحاب في مرتبة سامية بعد الوحي الثابت في الكتاب والسنة، وحجتها في ذلك أن هذا الانقلاب الأصولي سيسهم في تفعيل الأحكام الفقيهة عملاً بالمقاصد الكلية للشريعة وحركة النَّص الدائمة في إطار ثنائية الزمان والمكان المتجددة دوماً بتجدد متطلبات الحياة الإنسانية.[١٢]

أما وسطية المستشار ياسين فتكمن في محاولته لوضع قانون لقراءة النَّص، تتجلَّى فرضياتها في تضيق دائرة الإلزام القائمة على النَّص الخالص والتحرك الحر في إطار المسكوت عنه، أو المباح، تحركاً لا يتقيد بالقواعد الأصولية التي وضعها علماء المذاهب الفقهية وفي الوقت نفسه يفسح المجال لفهم قوة النَّص الاكتنازية. وحجته في ذلك أن النَّص وحده هو الذي يصلح للعصر، وأن المنظومة السلفية المدونة ليست منظومة نصية، بل هي منظومة عارضة تشكل حولها العقل المسلم في معالجة قضايا السُّلطة وشؤون السلطان، والإقتداء بها قد يفضي إلى حدوث قطيعة بين النَّص الخالص والعقل المسلم المعاصر، إذا حاول هذا العقل أن يؤسس أدبيات الفقه السياسي على موروثات السلف التي اعتراها القصور في أكثر من موطن.

ولكي يُوثِّق المستشار ياسين لفرضيته هذه حاول أن يفرق بين "الهيكل الشكلي" للسلطة و"المحتوى الموضوعي"، محتجاً بأن النَّصوص قد وضعت الإطار العام لتحديد مضمون الحكم ومنهاجه، وسكتت عن القضايا التي ترتبط بشكل الحكومة وتركيبها،

---

[١١] محمود محمد طه، **الرسالة الثانية من الإسلام**. محمد شحرور، **الكتاب والقرآن** (دمشق: الأهالي، ط٢، ١٩٩٠).

[١٢] حسن الترابي، ١٩٨٤. حسن الترابي، "منهجية التشريع الإسلامي"، **المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية: بحوث ومناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي**، جـ ٢، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨١، ص ٩ -٣٦. وانظر: عبد الحميد أبوسليمان، ، **أزمة العقل المسلم** (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩١).

وهذا السكوت يعني من وجهة نظره أن النَّصوص قد أحالت الهيكل الشكلي للسلطة إلى دائرة المباح التي أضحت عرضة لتيارات الفقه المتوالية والمتراكمة إبان عصر التدوين وما بعده، ونتج عن هذا التراكم خلط في فهم ماهية الهيكل الشكلي للسلطة ومحتواها الموضوعي، حيث ألقي هذا الخلط بظلاله على تصور العقل المسلم المعاصر، ودفع الفكر العلماني المخاصم ليقدح في أدبيات التراث الإسلامي السياسي.[١٣]

واستشهد المؤلف في هذا المضمار بقضية الخلافة، التي اعتبرها بوصفها محتوى موضوعيًّا فريضة لازمة حسب النَّصوص الشرعية، وأن نسقها الشكلي لا وجود له في النَّصوص الشرعية ولا في التَّاريخ، بل أن التَّاريخ أفرز "أنساقاً متعددة ومختلفة في الجملة والتفصيل". إلا أن النظرية السلفية المتأثرة بالواقع السياسي تحاول أن تسقط إلزامية المضمون على النسق الشكلي، وبذلك تنتقل من القول بفرضية المنهاج إلى القول بفرضية النظام الذي تشكلت بنيته في فضاء التَّاريخ الواسع، في الوقت الذي يحاول فيه الفكر العلماني المخاصم أن يُسقطَ الشواهد النافية لوجود نسق شكلي للسلطة وبذلك يؤسس فرضية في ضوء ألوان طيف الممارسة السياسيَّة تقضي بعدم وجود محتوى موضوعي محدد لمسار حركة السُّلطة في الإسلام.

وبذلك يخلص المستشار ياسين إلى أن العقل السلفي المسلم قد خلط بين "وجوب المضمون ووجوب الشكل"، والفكر العلماني قد خَلَطَ بين "عدم وجوب الشكل وعدم وجوب المضمون"[١٤]. فلا غرو أن التفرقة التي أثارها المستشار ياسين بين الشكل والمضمون تفرقة تمثل المحصلة الوسطي التي تستند إليها مفردات منهجه في تحليل التداخل العضوي المعقد بين النَّص والتَّاريخ في خصوص مسألة السُّلطة، وفي فهم جدلية علاقة التأثير والتأثر بين الشكل والمضمون، وفي كيفية تشكيل السُّلطة من خلال التَّاريخ، وفي استيعاب طبيعة الدور الذي قام به تاريخ السُّلطة من خلال التنصيص السياسي في تشكل العقل المسلم وفي مساهمته الجزئية في إنشاء النَّص وتكوينه الأيديولوجي. وسنتطرق إلى هذه القضايا ومثيلاتها من خلال حوارنا مع

---

١٣ عبد الجواد ياسين، ١٩٩٨، ص ٢٠.

١٤ المصدر السابق، ص ٢٠.

فصول "السُّلطة في الإسلام" عبر الفقرات الآتية، وفق منهج يحاول أن يوطّن لمنطلقات المستشار ياسين الفكريَّة في إطار أدبيات الفكري السياسي الإسلامي.

تنصيص السُّلطة في إطار التَّاريخ

لا جدال أن العلم الشرعي في الإسلام بحكم بنيته الوظيفية ينطوي على سلطة معرفية منافسة للسلطة السياسيَّة، التي تحاول أن توظفه دوماً فى خدمة تطلعاتها السيادية وإحكام خطابها الجماهيري في تبرير أفعالها المخالفة لروح الشرع ولقيم الحكم الصالح ومبادئه في الإسلام. لذا فإن الممارسة التَّاريخية تثبت أن العلم الشرعي يصعب أن يكون علماً محايداً ومستقلاً عند معالجة القضايا السياسيَّة، بل هو علم يقف بين النقضين: إما مبرراً لأفعال السُّلطة السياسيَّة ومديناً لها بالولاء والطاعة، وإما معارضاً أو معتزلاً لحركة تيارها السياسي.

لذا فإن العلاقة بين السيف والقلم علاقة ولدت في أحضان المحنة وعطاؤها الفقهي عطاء متأثر بموقف الفقهاء المُصالح للسلطة أو المعتزل للفتنة. والاعتزال نفسه لا ينجي صاحبه من سيف السلطان، فمثلاً نجد أن الخليفة معاوية بن أبي سفيان (ت ٦٠هـ) قد قتل المحدث الزاهد حُجر بن عدي (ت ٥١ هـ) لأنه رفض أن يلعن علي بن أبي طالب (ت ٤٠هـ) في المحافل العامة وينتقد ممارسته السياسيَّة على رؤوس الأشهاد[١٥]. ويؤكد هذه القضية الكاتب الديواني عبد الله بن المقفع (ت ١٤٢ هـ) الذي وصف العلاقة بين الفقهاء والسُّلطة بأنها علاقة تقف بين خُلقين متناقضين: إذلال الذات، أو طلب عزها واستقلالها بالفرار والاعتزال[١٦]. ويعني إذلال الذات إصدار خطاب فقهي مناصر للسلطة على حساب العلم الشرعي، أما الفرار من السُّلطة واعتزالها فهما موقفان سلبيان، لأن سكوت الفارِّ أوالمعتزل يفسر سكوتاً

---

١٥ لمزيد من التفصيل عن النهاية التراجيدية التي واجهها المحدث الزاهد حُجر بن عدي على أيدي زبانية الخليفة معاوية بن أبي سفيان انظر: محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك** (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٩) ج٦، ص ١٤١-١٦٠؛ ابن الأثير، **الكامل في التَّاريخ** (بيروت: دار صادر، د.ن.) ج٣، ص ٤٧٢-٤٨٨.

١٦ [عبد الله بن المقفع]، **آثار ابن المقفع: كليلة ودمنة، الأدب الكبير، الأدب الصغير، الدرة اليتيمة، رسالته في الصحابة، الآثار الأخرى** (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٨٦) ص ٢٨٩.

إيجابياً لمصلحة السُّلطة الحاكمة. وفي ضوء هذه التوطئة يمكننا أن نؤيد موقف المستشار ياسين في رفضه لأراء بعض الباحثين الانتقائية التي تعتبر الصراع بين بعض الفقهاء والسُّلطة شاهداً على حيدة الفقه السياسي وموقفه العلمي الصادق[١٧]. إلا أن هذا الرأي المتفائل والبرئ أشبه بآراء بعض الفقهاء والمتكلمين الذين عاندوا التطور الفعلي التَّاريخي الحاصل في الممارسة السياسيَّة، وحاولوا أن يتمسكوا بأخلاقيات السياسة، ويرفضوا الخضوع لمنطق التَّاريخ، ثم يتطلعوا إلى ما يجب أن يكون من وضع مثالي للسلطة السياسيَّة في الإسلام.[١٨]

فقضية تنصيص السُّلطة في إطار التَّاريخ تخرجنا من أدبيات المناقب الإطرائية وكتابات بعض الفقهاء المتمركزة حول سرد أخلاقيات نظم الحكم والحاكم النموذجي إلى عالم تتضح فيه طبيعة العلاقة الجدلية بين **النَّص والسُّلطة والتَّاريخ**، ويُوضع فيه الاعتبار إلى بيان أهمية الدور الذي أدَّته السُّلطة في صياغة أدبيات الفقه السياسي التي ارتبطت بعدد من القضايا المحورية في التراث الإسلامي مثل مفهوم الخلافة والإمامة وفرضيات ظهور المهدي المنتظر.

وحسب رأي المستشار ياسين أن التنصيص السياسي لهذه القضايا جاء بوصفه واقعاً تاريخيًّاً لاحقاً لاكتمال النَّص القرآني، وشاهده في ذلك أن المنظومتين الشيعية والسنية قد حاولتا إلباس الهيكل الشكلي للسلطة السياسيَّة ثوباً شرعياً بتأويل النَّص الديني (القرآن والسنة)، متجاهلتين بذلك حقيقة السكوت القرآني في القضايا كافَّةً التي تتعلق بمفردات الهيكل الشكلي للسلطة السياسيَّة في الإسلام[١٩]. وانطلاقاً من هذه الفرضية يثير مؤلف "**السُّلطة في الإسلام**" جملة من التساؤلات حول شرعية السُّلطة في النَّص: هل في القرآن نص يُعيّن الشكل الدستوري للدولة؟ "هل [فيه] ثمة نص بالوصية لرجل أو أسرة أو قبيلة

---

[١٧] محمد قطب، **واقعنا المعاصر** (مؤسسة المدينة للصحافة، ، ١٩٩٨) ص ٢٧٧. عبد العظيم إبراهيم المطعني، **الفقه والاجتهاد الإسلامي: بين عبقرية السلف ومآخذ ناقديه** (القاهرة: مكتبة وهبة، د. ت) ص ١٢-١٧.

[١٨] عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السُّلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة الأصول ومقاصد الشريعة** (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٤) ص ٨٢.

[١٩] عبد الجواد ياسين، ١٩٩٨، ١٠٢.

أو شعب؟... هل [فيه] ثمة نص يحدِّد القرشية بوصفها شرطاً لاختيار الحاكم؟ وهل [فيه] ثمة نص يُعيّن سائر الشروط [المرتبطة بالحاكم] ... [وهل فيه ثمة نص] يحدد [صلاحيات الحاكم] سواء في مواجهة الناس، أو في مواجهة العناصر الأخرى من السُّلطة إن كان لها وجــــود"٢٠. ثم يُجيب عن هذه التساؤلات بتقديم قراءتين تاريخيتين للنص الديني: ترتبط أحدهما بعملية نزول الوحي التي اكتملت حلقاتها بوفاة الرسول ﷺ، وتؤسس الثانية على هدي الصناعة الحديثية، وتأويل النَّصوص القرآنية اللذين تضخم صرحهما في أحضان الفتنة واستقام عودهما بطول عصر التدوين.

ففي القراءة الأولى نوافق المستشار ياسين على أن النَّص اكتفي بالسكوت الذي أحال قضية الهيكل الشكلي للسلطة إلى دائرة المباح (أي إلى حركة التَّاريخ والواقع الإنساني المتغير)، أما في القراءة الثانية فنلحظ أن النَّص قد استنطقه التَّاريخ، فنطق بألسنة متعددة لها منطلقاها الفكرية وبرامجها السياسيَّة التي تتعارض مع بعضها البعض بشأن أنساق الهيكل الشكلي للسلطة، لا بشأن مضمون السُّلطة السياسيَّة الذي أشار إليه النَّص القرآني وأكدته ممارسة الرسول ﷺ.

ويُرجع المستشار ياسين تاريخ الاحتجاج بتأويل النَّص القرآني في تحديد الهيكل الشكلي للسلطة إلى عهد الفتنة التي نشبت بين علي ومعاوية، حيث كتب علي إلى خصمه الأموي قائلاً: "وكتاب الله يجمع ما شذ عنا، وهو قوله تعالى: ﴿وَأُولُو الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَولَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَولَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيْمَ لَلَّذِيْنَ اتَّبَعُوهُ وَالَّذِيْنَ آمَنُوا وَاللهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِيْنَ﴾، فنحن تارة أولى بالقرابة وتارة أولى بالطاعة"٢١. ويرى مؤلف "**السُّلطة في الإسلام**" أن علياً بن أبي طالب هو أول من استخدم النَّصوص القرآنية في الاحتجاج لنفسه بالإمامة، ويُعدُّ رأيه في هذا الشأن رأياً له أسبقيته وأهميته في أدبيات الشيعة وفي البناء الفكري لنظرية الإمامة، التي أُسست فرضياها على مفهوم القرابة والوراثة المصطفوية في تحديد المعيار الشرعي للسلطة السياسيَّة في الإسلام. وفي المرحلة التي أعقبت واقعة كربلاء (ت ٦١ هـ)، حيث كانت المنظومة الشيعية خلواً من المنطلقات الفاطمية التي أُلحقت بها فيما بعد، ومن

---

٢٠ المرجع السابق، ص ٢٠١-٢٠٢.

٢١ انظر أبوزهرة، **تاريخ الجدل**، ص ١٤١ وما بعدها. وهو ينقل عن العقد الفريد. عبد الجواد ياسين، ١٩٩٨، ص ٢٠٣.

أدوات الفكر السياسي الشيعي التي تمددت تمدداً متفاقماً مع حركة التّاريخ السياسي؛ ونذكر على سبيل المثال مفهوم التقية والغيبة والإمامة الأثني عشرية، بل نجد أن منهج المنظومة الشيعية في تلك الفترة كان منهجاً جهادياً ضد السُّلطة الأموية ومنطلقاته منطلقات مخالفة لمفردات النظرية الإمامية.

ثم جاءت بعد ذلك حركة التنصيص السياسي الحقيقي التي تصاعد مدها نتيجة لسياسة القمع التي مارسها الأمويون ضد المعارضين الشيعة، وهنا ظهرت فكرة التقية ومفهوم الإمامة السامي على مفهوم الإمامة الرسمية (الخلافة)، وإنداحت دائرة مفهوم العصمة لتشمل الأئمة من نسل الحسين الذين وصفوا بورثة الكتاب المصطفين من عباد الله لحكم خلقه. ثم نُصص هذا الاصطفاء بتأويل قول تعالى: ﴿ثُمَّ أَورَثْنَا الكِتَابَ الَّذيْنَ اصْطَفَيْنَا منْ عبَادنَا فَمنْهُمْ ظَالمٌ لنَفْسه [وهو الذي لا يعرف الأئمة] وَمنْهُمْ مُقْتَصدٌ [وهو الموالي للأئمة] وَمنْهُمْ سَابقٌ بالخَيْرَات [وهو الإمام] ذَلكَ هُوَ الفَضْلُ الكَبيْرُ﴾".[٢٢]

ثم نصص أبو الحسن الكاظم لأحقية أبناء فاطمة في الإمامة بتأويل قوله تعالى: ﴿مَثَلُ نُوره كَمشْكَاة فيْهَا مصْبَاحٌ﴾، فقال: المشكاة هي فاطمة، والمصباح الحسن والحسين. والزجاجة كأنها كوكب دري قال: كانت فاطمة كوكباً بين نساء العالمين، توقد من شجرة مباركة شجرة إبراهيم، لا شرقية ولا غربية، لا يهودية ولا نصرانية، يكاد زيتها يضيء، قال يكاد العلم ينطق منها ولو لم تمسسه نار. نور على نور، إمام بعد إمام، يهدي الله لنوره من يشاء، يهدي الله لولايتنا من يشاء".[٢٣] ويصب في معين هذا الزعم قول جعفر الصادق (ت ١٤٨ هـ):"إن الله عز وجل إذا أراد أن يخلق الإمام من الإمام بعث ملكاً فأخذ شربة من ماء تحت العرش ودفعها إلى الإمام فشربها فيمكث في الرحم أربعين يوماً لا يسمع الكلام. فإذا وضعته أمه بعث الله إليه

---

٢٢ نقلاً عن عبد الجواد ياسين، ١٩٩٨، ص ٢٢٦-٢٢٧: أخرجه الكليني عن الباقر والصادق والكاظم والرضا. وأخرجه عنهم ابن بابوية القمي. إما ابن مردويه فقد أخرجه مسنداً إلى علي. وذكره البحريني في غاية المرام- انظر المراجعات- السابق- ص ٦٦-٦٧.

٢٣ نقلاً عن عبد الجواد ياسين، ١٩٩٨، ص ٢٠٤: الكليني، **أصول الكافي**، ص ١٩٦.

ذلك الملك الذي أخذ الشربة فكتب على عضده الأيمن: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً لاَ مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾[٢٤]. هكذا جعلت هذه الخطوة التنصيصية الباكرة الإمامة في المفهوم الشيعي ميراثاً نصياً يتناقله الأبناء عن الآباء، فكل إمام "يعهد إلى الذي يليه. ويترك له كتاباً وصية ظاهرة، وفي هذا الكتاب ما يحتاج إليه ولد آدم منذ أن خلق الله آدم إلى أن تفنى الدنيا".[٢٥]

ويلحظ المستشار ياسين أن هذه الخطوة قد تكامل بناؤها الفكري في واقع الحراك السياسي بين الشيعة والسنة، ولكنها في واقع الحال قد أضفت على نفسها طابعاً ثيوقراطياً فجاً يتعارض مع المقاصد الكلية للنصوص الشرعية، لأنه ينظر للحاكم نظرة صفوية تنفي اختيار الجماعة المحكومة له، وتجعله إماماً مختاراً من المشيئة الإلهية العليا، وتحتج بأنه ورث علم النبوة كله، وهو بهذه المثابة موصول بالسماء على الدوام، ومعصوم من الخطأ والخطيئة، ويقول الحق ولا ينطق عن الهوى.[٢٦]

يدفعنا هذا التوجه الشيعي إلى الاتفاق مع المستشار ياسين في أن هذه الحجج والبراهين التي صاغتها المنظومة الشيعية تتعارض مع المبادئ الثابتة في القرآن، التي تتجسد حصيلتها في مبدأ المساواة والعدل بين الناس، ذلك المبدأ الذي تتبلّر قيمته القرآنية في قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾، وفي قول الرسول ﷺ: "لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أحمر على أسود، ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى".[٢٧]

ولا شك أن هذه الثوابت هي الثوابت نفسها التي أسس عليها الفقه السلفي السني رفضه للمنظومة الشيعية، ثم حاول أن يمكّن لشرعية الهيكل الشكلي للسلطة

---

٢٤ المرجع السابق.

٢٥ نقلاً عن عبد الجواد ياسين، ١٩٩٨، ص ٢٠٤: المرجع السابق، ص ١٤٩.

٢٦ عبد الجواد ياسين، ١٩٩٨، ص ٢٠٥.

٢٧ **مسند الأمام أحمد بن حنبل** (بيروت دار الكتب العلمية، د. ت) ج٥، ص ٤١١. ورد هذا الحديث في كتاب "**السُلطة في الإسلام** " على النحو الآتي: "لا فضل لعربي على عجمي، ولا لقرشي على حبشي إلا بالتقوى"، ص ٢٠٧.

السياسيَّة في ضوء الإجماع الذي حدث عند اختيار أبي بكر الصديق (ت ١٢هـ) والخلفاء الراشدين تباعاً وذلك لنفي المعارضة الشيعية المؤسسة على مفهوم الوصية لعلي بن أبي طالب وأبنائه من بعده.

ويمضي المستشار ياسين قائلاً: إنَّ النشاط التنظيري الحركي العام الذي مارسه جعفر الصادق قد دفع المنظومة السنية إلى **تنصيص التَّاريخ** في إثبات شرعية الحاكمية، محاولاً من هذا الزاوية أن يبرهن على كيفيَّة مجيء هذا التنصيص متوافقاً مع الواقع السياسي الذي واجهته الصفوة الحاكمة، محاولةً التجاوب معه موظفة السُّلطة الفقهية لخدمة أهدافها السيادية.

وبرز هذا الاتجاه في توظيف بعض النَّصوص الحديثية توظيفاً تفصيلياً متطابقاً مع الأحداث اللاحقة تطابقاً تفصيلياً تاماً، وفي استخدام بعض المصطلحات السياسيَّة والفكريَّة التي يصعب التسليم بوجودها في اللغة الأولى للسنة أو أدبيات الصحابة[٢٨]. ويستشهد ياسين لهذه النقلة النوعية بآراء بعض الفقهاء الذين احتجوا بأن خلافة الصديق قد استمدت شرعيتها قياساً على خلافته الدينية لرسول ﷺ في الصلاة.

فلاشك أن مفهوم هذا القياس قد جاء بوصفه تنصيصاً لا حقًّا للتاريخ، و لا أثر له في مدونات الحوار الذي جري بين الأنصار ونخبة المهاجرين في مؤتمر السقيفة، علماً بأن أبي بكر الصديق قد أسس أحقية المهاجرين في الخلافة على عصبيتهم القرشية.[٢٩]

---

٢٨ عبد الجواد ياسين، ١٩٩٨، ص ٥٦.

٢٩ توثيقاً لما جرى من مداولات بين الأنصار والمهاجرين في أمر الإمارة في سقيفة بني ساعدة يستحسن أن ندوّن المختارات الآتية: استهل أبو بكر الصديق مؤتمر السقيفة بكلمات عن بعثة محمد ﷺوالقيم الإيمانية التي أرستها على أرض الواقع، ثم انتقل إلى بيان فضل وجهاد المهاجرين وأسبقيتهم في الإسلام، وأخيراً عضد أحقيتهم في خلافة الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله: "فهم أول من عَبدَ الله في الأرض وآمن بالله وبالرسول، **وهم أولياؤه وعشيرته، وأحق الناس بهذا الأمر من بعده، ولا ينازعهم ذلك إلا ظالم**، وأنتم يا معشر الأنصار، من لا ينكر فضلهم في الدين، ولا سابقتهم العظيمة في الإسلام، رضيكم الله أنصاراً لدينه ورسوله، جعل إليكم هجرته، وفيكم جلة أزواجه وأصحابه، فليس بعد المهاجرين الأولين عندنا بمترلتكم، فنحن الأمراء وأنتم والوزراء، لا

وهذه العصبية نفسها تبناها علي بن أبي طالب لكي يُقوّم عليها دفوع رفضه المبدئي لمبايعة الصديق، ويتجلى ذلك في قوله: "أنا عبد الله، وأخو رسوله [...]، أنا أحق بهذا الأمر منكم، لا أبايعكم وأنتم أولى بالبيعة لي، أخذتم هذا الأمر من الأنصار واحتججتم عليهم بالقرابة من النبي ﷺ وتأخذونه منا أهل البيت غصباً، ألستم زعمتم للأنصار أنكم أولى بهذا الأمر منهم لما كان محمد منكم فأعطوكم المقادة وسلموا إليكم الإمارة، وأنا احتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الأنصار نحن أولى برسول الله حيّاً وميتاً، فأنصفونا إن كنتم تؤمنون وإلا فبوءوا بالظلم وأنتم تعلمون".٣٠

وحسب رأي المستشار ياسين أن قضية القرشية نفسها أُعطيت بُعداً أخر بعد أن دخلت حركة العراك السياسي عناصر إسلامية غير عربية مناهضة لهيمنة العنصر العربي في إدارة دفَّة الأمور السياسيَّة، ومن ثَمَّ نُصصت مقولة أبي بكر الصديق وأُلبست ثوباً سنياً ينافحه واقع التَّاريخ الذي نشأت فيه المقولة ويصدقه واقع الحال السياسي اللاحق الذي كان يلهث وراء تحقيق شرعية نصية تبرهن موقفه السيادي. فمثلاً القاضي أبو الحسن الماوردي (ت ٤٥٠ هـ) جعلها شرطاً سابعاً من الشروط المعتبرة

=تفتاتون بمشورة، ولا نقضي دونكم الأمور". وقال عمر بن الخطاب رداً على الحباب بن المنذر الذي كان من المناصرين لأحقية الأنصار في الأمر: "**والله لا ترضى العرب أن يؤمروكم ونبيها من غيركم، وكل العرب لا تمتنع أن تولي أمرها من كانت النبوة فيهم وولى أمورهم منهم، ولنا بذلك على من أبى من العرب الحجة الظاهرة والسلطان المبين، من ذا ينازعنا في سلطان محمد وإمارته، ونحن أولياؤه وعشيرته إلا مُدل بباطل، أو متجانف لإثم، ومتورّط في هلكة**". ثم قام بشير بن سعد أبو النعمان بن بشير الأنصاري فقال: " يامعشر الأنصار، إنا والله لئن كنا أولى فضيلة في جهاد المشركين، وسابقة في هذا الدين، ما أردنا به إلا رضا ربنا وطاعة نبينا، والكدح لأنفسنا، فما ينبغي لنا أن نستطيل على الناس بذلك، ولا نبتغي به من الدنيا عرضا، فإن الله وليّ المنة علينا بذلك، **إلا أن محمداً صلى الله عليه وسلم من قريش، وقومه أحق به وأولى، أيم الله لا يراني الله أنازعهم هذا الأمر أبداً، فاتقوا الله ولا تخالفوهم ولا تنازعوهم**". انظر: محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، **تاريخ الأمم والملوك**، (تحقيق: محمد أبوفضل إبراهيم)، جـ ٣، بيروت: دار سويدان، د.ن.، ص ٢١٨-٢٢٣. ويذكر وقائع هذا الحوار أيضا ابن قتيبة (ت ٢٧٦). انظر: ابن قتيبة الدينوري، **الإمامة والسياسة**، جـ ١، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٣٧، ص ٤-١١. نفى بعض الباحثين نسبة هذا الكتاب إلى ابن قتيبة الدينوري.

٣٠ ابن قتيبة الدينوري، ١٩٣٧، ١١ص؛ عبد الجواد ياسين، ١٩٩٨، ٢٠٥.

لاختيار الإمام، حيث يقول: وخاتم هذه الشروط النسب "وهو أن يكون [الإمام] من قريش لورود النَّص فيه، وانعقاد الإجماع عليه"، ويؤكد هذا التنصيص بقوله: "إن أبا بكر الصديق رضي الله عنه، احتج يوم السقيفة على الأنصار في دفعهم عن الخلافة لما بايعوا سعد بن عبادة عليها، بقول النبي ﷺ الأئمة من قريش" فأقلعوا عن التفرد بها ورجعوا عن المشاركة فيها حين قالوا منا أمير ومنكم أمير، تسليماً لروايته وتصديقاً لخبره ورضوا بقوله نحن الأمراء وأنتم الوزراء، قال النبي صلى الله عليه وسلم: "قدموا قريشاً ولا تقدموها". ويعلق الماوردي على هذا النَّص بقوله: "ليس مع هذا النَّص المسلم شبهة بالمنازع فيه ولا قول لمخالف له".٣١

وحول هذا التنصيص التَّاريخي أبدى المستشار ياسين ملاحظة ثاقبة تتمثل في رفضه لهذا الأثر، لأنه من وجهة نظره لا "... يعبر عن وقائع السقيفة كما حدثت بالفعل، بقدر ما يعبر عن هذه الوقائع كما أراد لها العقل السلفي التدويني أن تحدث، وهو تصوير ممعن في الاختزال، يصدر عن التصور المثالي اللاحق لمفهوم الصحابة كما استقر في الوعي السلفي بفعل الدور الكبير الذي قام به أهل الحديث في تشكيل هذا الوعي، وليس صادراً عن القراءة المجردة للأحداث كما وقعت فجة بحذافيرها في التَّاريخ.٣٢

---

٣١ أبو الحسن الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (القاهرة: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٣) ص٦. و نذكر في هذه الحاشية نماذج من نصوص الأحاديث التي وردت بشأن فضل القرشيين في صحيحي مسلم والبخاري مسند أحمد بن حنبل: نصوص صحيح مسلم: "الناس تبع لقريش في هذه الشأن مسلمهم لمسلمهم وكافرهم لكافرهم"؛ "لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان"؛ "... عن جابر بن سمرة قال: دخلت مع أبي النبي ﷺ فسمعته يقول: "إن هذه الأمر لا ينقضي حتى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة". قال ثم تكلم بكلام خفي عليَّ فقلت لأبي ما قال، قال: كلهم من قريش". انظر: **صحيح مسلم بشرح النووي**، كتاب الإمارة، جزء ١١، ص ١٩٩-٢٠٤: البخاري: "لا يزال هذا الأمر في قريش، لا يعاديهم أحد إلا كُب على وجهه، ما أقاموا الدين"، انظر: **صحيح البخاري، كتاب الأحكام**. ومسند أحمد: "الأئمة من قريش"؛ "إن هذا الأمر في قريش لا ينازعهم أحد إلا أكبه على وجهه ما أقاموا الدين". انظر **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، ترتيب: أحمد عبد الرحمن البنا (القاهرة: دار الشهاب، د.ن) ج٢٣، ص ٦-٧.

٣٢ عبد الجواد ياسين، ١٩٩٨، ص ٣١٩-٣٢٠.

وشاهده في ذلك أن وقائع السقيفة المدونة تعطينا صورة مختلفة تماماً عن صورة الطرح السلفي النظري اللاحق، الذي اتسم بنوع من الخفة والبساطة التي لا تعكس حقيقة الخلاف الذي نشب بين نخبة المهاجرين (القرشيين) والأنصار (الأوس والخزرج) حول إعادة ترتيب الهيكل الشكلي للسلطة بعد وفاة الرسول ﷺ، ثم أفضى هذا الحراك السياسي إلى جدل عنيف وصل إلى حد التشابك ورفع السلاح، وانتهى بخروج فريق من الأنصار على رأسه زعيم الخزرج سعد بن عبادة (ت ١٤ هـ) الذي ظل حتى وافته المنية في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (ت ٢٢ هـ) منكراً لشرعية ولاية المهاجرين، وكذلك الحباب بن المنذر (ت ٢٠ هـ) الذي رفض الانصياع لمنطق المهاجرين وهدد بإشعال الحرب قائلا: "أنا جُذَيلُها المُحَكّك، وعُذَيقُها المُرَجَّب، أما والله لو شئتم لنعيدها جَذَعَة".[٣٣]

ولعلنا نتفق مع المؤلف أن عملية التنصيص هذه قد جاءت لاحقاً للحدث التَّاريخي، لأن وجود مثل هذا الحديث في تلك الظروف كان جديراً بأن يكبح جماح الأنصار، ويكفل للمسلمين مؤونة التدافع الشاق الذي أفضى إلى اختيار أبي بكر الصديق خليفة، ذلك الاختيار الذي وصفه عمر بن الخطاب بأنه "فلتة وقى الله المسلمين شرها". إلا أن هذا التدافع السياسي نفسه، كما يري المستشار ياسين، يؤكد أن عملية اختيار أبي بكر كانت تنطوي على قدر كبير من العفوية في الممارسة السياسيَّة، فضلاً عن الحس الإسلامي الرفيع، الأمر الذي تسني في ظله للجماعة المسلمة الناشئة أن تسوعب معارضة الأنصار ورفض الشريحة الهاشمية بقيادة علي بن أبي طالب.[٣٤]

والملاحظة الفطنة الأخرى التي يبديها المستشار ياسين حول قضية الخلافة هي أن النظرية السنية كانت على قدر مذهل من المرونة، حيث إنها:

"استطاعت ... أن تستوعب داخل إطارها [الفضفاض] دولة الراشدين الشورية، ودولة الأمويين الوراثية الاستبدادية، ودولة العباسين الأولى بطابعها الدموي، ودولة

---

٣٣ انظر **صحيح البخاري، كتاب الحدود**؛ عبد الجواد ياسين، ١٩٩٨، ص ٣٢٣. الجُذيل: تصغير الجذل وهو أصل الشجرة؛ والمُحكّك: هو الموضع الذي تحتك به الإبل الجرباء؛ العُذيق: تصغير العذق ويقصد به النخلة؛ المُرجّب: هو الذي يقوم بإنشاء الرُجبة أو الدعامة الواقية حول جذع النخلة الكريمة لتقيها من السقوط وتأثير الرياح.

٣٤ عبد الجواد ياسين، ١٩٩٨، ص ٣٢٩.

العباسين الثانية بحكوماتها السلطانية التي فرغّت الخلافة من مضمونها الحقيقي. وفي سبيل ذلك فقد استطاعت- وهي تتلوى مع التَّاريخ- أن تُقرَّ **مبدأ الاختيار الطوعي من الأمة للحاكم**، ثم تقبل من أبي بكر مبدأ الاستخلاف الفردي ومن عمر الاستخلاف الجماعي، وتقبل من تجربة عثمان مبدأ تأبيد الولاية، ثم تقبل من الأمويين مبدأ توريث السُّلطة أو الأسرة المالكة، وتُقِرَّ من خلال الواقع العباسي مبدأ ولاية المتغلب من السلاطين والوزراء"[٣٥]

وحسب مبلغ علمنا أن هذه المرونة تؤكد أن العقل الفقهي المسلم كان رهين محبسين: إما مطاوعاً لتوجهات السُّلطة ومبرراً لطموحاتها السيادية كما وصفه ابن المقفع من قبل، وإما معتزلاً بلاط السُّلطة وكافاً عن الإفتاء في أدبيات السياسيَّة.

وأخيراً تقودنا هذه الشواهد المنتقاة من كتاب "**السُّلطة في الإسلام**" إلى الرأي نفسه الذي وصل إليه المستشار ياسين، أن الإشكال الأول الذي يثيره هذا التنصيص هو **إشكال تناقض النَّص مع التَّاريخ**، فلا شك أنه إشكال يعرض مصداقية الإسلام للحظر، بحجة أن المسألة منسوبة إلى النَّص وليست إلى اجتهادات التنظير.

فتعارض النَّص مع التَّاريخ قد يدفع العقل الفقهي المسلم صوب اتجاهين لا ثالث لهما: اتجاه يتمثل في إعادة صياغة التَّاريخ ليواكب النَّص كما فعل الماوردي أعلاه، وهذا اتجاه جد خطير، وربما يفضي (إن لم يكن أفضى من قبل) إلى تشكيل الهيكل الشكلي للسلطة السياسيَّة في الإسلام على أساس هش يحمل معاول هدمه في أحشائه، والاتجاه الآخر يتبلَّر في البحث عن آلية ضبط تعيننا في التثبت من صحة الأحاديث المروية عن الرسول ﷺ، ويجب أن تَجُب هذه الآلية بين دفتيها منهج علم الحديث الكلاسيكي ذي الطابع الإسنادي ومنهج آخر يقوم على محاكمة متن الخبر إلى القرآن والتَّاريخ الثابت والعقل الكلي محاكمة جريئة وموضوعية.

وبهذه الخطوة يتكامل البناء النَّصي ويتوافق مع مفردات التَّاريخ الثابت وتجليات العقل الكلي، وبذلك يمكن أن يتبلَّر حصاد هذا التكامل والتوافق في طرح هيكل سياسي للسلطة في الإسلام يصعب رفضه، لأنه سيكون مؤسساً على وحي خالص

---

٣٥ المرجع السابق، ٢٢٨-٢٢٩.

قطعي الإسناد أي صالحاً للزمان كله والمكان كله، ولن يكون طرحاً تاريخياً مبصوماً ببصمة القرون، ولا طرحاً جغرافياً مصبوغاً بصبغة الشعب والإقليم.[٣٦]

موقف المستشار ياسين من التنظير السلفي للسلطة

يقف المستشار ياسين موقفاً رافضاً للتنظير السلفي للسلطة السياسيَّة في الإسلام، بحجة أنه لم يضع الهيكل الشكلي والموضوعي لهذه السُّلطة على هدي المقاصد الشريعة التي يحويها النَّص الخالص ذو القيمة الاكتنارية التي تجعله قادراً على مجاراة التغيير، والتمدد والانتشار حسب متطلبات الزمان والمكان. ومن ثَمَّ يرى أن آلية التنظير السلفي في هذا الشأن قد كُبلت بعدد من العوائق الفكريَّة والسياسيَّة التي حدّت من فاعليتها في فهم العلاقة الجدلية بين النَّص والواقع المعيش بصورة تتسم بالموضوعية والتجرد.

ويأتي في مقدمة هذه العوائق الدور الذي قامت به السُّلطة السياسيَّة لتوظيف السُّلطة العلمية لخدمة مصالحها السياسيَّة. وانسحاباً على هذه الغاية السياسيَّة قد جاء التنظير للسلطة في الإسلام تنظيراً متفائلاً ومبرراً للواقع القائم الذي أراد "رب السيف" أن يُكسبه شرعية نصية. فقد لاحظنا في الفقرات السابقة كيف استطاع المؤلف أن يصوّر واقع المحنة السياسيَّة (الفتنة) الذي وُلد في أحضانه العمل التنظيري الخاص بتحديد ثوابت الهيكل الشكلي للسلطة من قبل المدرستين الشيعية والسنية، وكيف أفضى هذا الواقع إلى تنصيص التَّاريخ وطمس معالم المقاصد الشريعة الكلية من أجل خدمة مصالح المدرستين المتخاصمين. وأخيراً تجسدت حصيلة هذا العمل التنظيري في قيام نسقين متعارضين للهيكل الشكلي للسلطة السياسيَّة في الإسلام، هما الإمامة والخلافة.

ومن وجهة نظر المؤلف، التي نتفق معها، أن حصيلة العمل التنظيري للشيعة قد تبلَّرت في وضع هيكل ثيوقراطي للسلطة في الإسلام، ارتكز على مفهوم الوصية نافياً شرعية الاختيار الطوعي من الأُمة للإمام، وعلى مفهوم الإمام المعصوم نافياً حق الرعية في مُساءلة الراعي ومناصحته، وعلي مبدأ التوارث بين أبناء على بن أبي طالب نافياً مبدأ المساواة بين المسلمين وحق الآخرين في تقاسم السُّلطة. أما حصيلة العمل التنظيري السني فقد تجسدت في تأسيس هيكل شكلي للسلطة يُقرّ مبدأ "الاختيار الطوعي من الأُمة للحاكم" إقراراً نظرياً فضفاضاً، ولكنه في واقع الحال يحاول أن يبرر شرعية الأنظمة السياسيَّة التي تعاقبت

---

[٣٦] عبد الجود ياسين، ١٩٩٨، ص ٣٠٧.

على سدة الخلافة رغماً عن تجاوزها لهذا المبدأ، ولطمسها معالم المبادئ الأخرى مثل مبدأ المساواة والعدل بين الناس، ومبدأ الحرية والشورى في اتخاذ القرارات التي تخدم مصلحة الأمة، ومبدأ أهلية الحاكم وكفاءته القيادية.

وبجانب هذا العائق السلطوي يرى المؤلف أن هناك ثمة عائق منهجي آخر أسهم بدوره في أضعاف العطاء التنظيري للمدرسة السنية السلفية، ويتمثل هذا العائق في أن مؤهلات استنطاق النَّص واستنباط الأحكام الواردة فيه كانت مؤهلات لغوية نظرية تاريخية، بمعني أنها حصرت نفسها في الجانب النظري المهتم بفنيات اللغة واضعة بذلك المقصد الكلي المرتبط بفهم ودراية الواقع وإمكاناته وتحدياته جانباً. وبذلك حصرت المدرسة السلفية القيمة الاكتنازية للنص في حيز التفسير اللغوي الإقليمي بدلاً من أن تكون منبسطة علي هدي المقاصد الكلية التي تعتبر الواقع جزءاً من محيط النَّص الموضوعي. ويتفق موقف المستشار ياسين حول هذا القضية مع موقفي عبد الحميد أبو سليمان ومحمد عابد الجابري.

ورأيه في قيمة النَّص الإكتنازية وقدرته على مجاراة التغيير أشبه برأي أبو سليمان الذي يعتبر المفهوم التقليدي للنسخ مفهوماً "غير حركي في منهج الفكر الإسلامي، يعمل في غيبة عن ملاحظة الفرق بين الطبيعة العامة للقرآن الكريم ... وطبيعة السنة النبوية المطهرة التي تمثل في عمومها جانب التوضيح والتطبيق والممارسة"، كما يعكس ضعف الوعي السلفي لحركة تجدد الزمان والمكان والقوة الاكتنازية للنص الديني التي تجعله قادراً على تجاوز إقليمية المفردات اللغوية وعلى التمدد في إطار مقاصد الشريعة الكلية.[٣٧]

الإشكالية الثالثة التي أثارها المستشار ياسين هي قضية السنة (الروايات المدسوسة) والظلال السلبية التي ألقتها على العمل التنظيري السلفي للسلطة السياسيَّة في الإسلام، وحجته في ذلك أن كثيراً في الوقائع والآثار التي نُصصت إبان فترتي الفتنة والتدوين قد أُلبست ثوباً سنياً لتكون أساساً للفرضيات التي أُرسيت عليها بعض جزئيات المنظومتين الشيعية والسنية في خصوص بناء الهيكل الشكلي للسلطة في الإسلام. وتكمن المشكلة، من وجهة نظره، في أن هذه الأقاويل والأفعال المنسوبة للسنة الصحيحة قد اكتسبت بتدوينها في كتب الحديث، حصانةً مكافئةً لحصانة المصطلح

---

٣٧ عبد الحميد أبوسليمان ، ١٩٩١، ص ٨٧-٨٨.

الصحيح، وبذلك أضحى نقد الأنساق الشكلية للسلطة السياسيَّة التي أُسست بعض جزئياتها على مثل هذه الأقوال طعناً في قدسية السنة المطهرة نفسها.

وبمرور الزمن أضحى هذا الشعور هاجساً يحدّ من فاعلية أي شخص يجرؤ على نقد الأنساق الشكلية للسلطة التي أُلبست ثوباً قدسياً، ويدفع ولاة دكتاتورية النسق السلفي أن ينعتوه بأنه من الطاعنين والمشككين في قدسية ثوابت الدين الإسلامي. وللخروج من هذا المأزق يقترح المؤلف أن تؤسس بنيات الهيكل الشكلي للسلطة على هدي المقاصد القرآنية الكلية الخاصة بالمحتوى الموضوعي للسلطة، وفي إطار هذا الخطوة تتم علمية الاستئناس بأدبيات السنة بعد عرضها ومقابلتها مقابلة صادقة مع القرآن والتَّاريخ وقراءات العقل الكلي للإنسان.

وبذلك يمكن توضيح الخلط الذي حدث "في خصوص الإسلام بين النَّص والتَّاريخ ... [ثم] قاد إلى نقد التَّاريخ السياسي للمسلمين، الذي هو في حقيقته ليس مرادفاً موضوعياً للإسلام، لأن الإسلام في النهاية ليس شيئاً غير النَّص".[38]

خاتمـــــة

تتفق هذه الدراسة المتواضعة مع أدبيات التراث الإسلامي في أن الدعوة القرآنية إلى طاعة الله وطاعة الرسول ﷺ وأولي الأمر من المسلمين[39] هي دعوة تهدف إلى تأسيس نظام حكم إسلامي، يرتب شؤون الناس الحياتية ويقضي بينهم بالعدل[40]. وقد ترجم الرسول ﷺ هذه القيم الوظيفية لنظام الحكم المنشود نصاً على محيط الواقع عندما وضع اللبنة الأولى لدولة المدينة، وبوفاته انتقل عبء تطوير هذه اللبنة وتفعيل آلياتها السياسيَّة إلى جيل الصحابة من المهاجرين والأنصار. وبهذه النقلة النوعية أضحى الهيكل الشكلي للسلطة السياسيَّة في الإسلام هيكلاً مدنياً، يلتزم التزاماً نسبياً بقواعد الشرع، لأن هذه القواعد تخضع لتفسيرات الجماعة المسلمة وتطبيقاتها على محيط الواقع، إلا أن هذه الجماعة نفسها

---

٣٨ عبد الجواد ياسين، ١٩٩٨، ص ١٢.

٣٩ سورة النساء، الآية ٥٩: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾.

٤٠ سورة النساء، الآية ٥٨: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾.

لا تدعي عصمة الزلل في التطبيق ولا قدسية العطاء في الممارسة، بل نجد أن السُّلطة التي طوّرتها كانت متفاعلة مع المبادئ الشرعية العامة (أي النَّص) ومتأثرة في الوقت نفسه بقواعد التدافع السياسي المرتبطة بظروف الزمان والمكان.

ومن ثَمَّ فإن عملية تأسيس الخلافة، كما رأينا من قبل، قد خضعت لتدافع سياسي خطير تأثر إلى حد كبير بقيم المجتمع القبلي التي تمركزت حول العصبية العشائرية، واستندت أيضاً إلى الأحلاف الجزئية والمصالح المتعارضة داخل القبيلة الواحدة وخارجها. وتجلت هذه المركزية العشائرية في احتجاج أبي بكر الصديق بأحقية القرشيين في إمارة المسلمين بعد وفاة الرسول ﷺ لأنهم أهل عصبيته، وفي قول عمر بن الخطاب أن هيبة السُّلطة لا تستقيم لغير المهاجرين لأن باقي العرب لن يدينوا إلا لعصبية الرسول ﷺ، وذلك لتمتعها بنفوذ سياسي يضاهي نفوذ الأنصار في الجريرة العربية.

وفي ضوء هذه الحجج والبراهين السياسيَّة حاول المهاجرون أن يُحوّلوا نفوذهم السياسي الكاسح إلى نسق سلطة مؤسسية اتخذت من مصطلح الخلافة لها اسماً. إلا أن قضية التدافع السياسي حول السُّلطة وتداولها لم ينته بإجماع مؤتمر السقيفة لمصلحة المهاجرين، بل نجدها قد أفضت إلى ظهور تيار معارض داخل المهاجرين أنفسهم لشرعية النخبة الحاكمة. وتدرجياً حاول هذا التيار والتيار المخاصم له أن يؤسسا مشروعيتهما السياسيَّة على قيم النَّص أو أن ينصصا التَّاريخ ليتجاوزا أدبيات التدافع العشائري ذات السحنة الإقليمية إلى قاعدة دينية تكسبهما شرعية أفضل في إطار دولة الإسلام ذات التوجه العالمي.

لاشك أن هذه الخلفية التَّاريخية الشائكة كانت بمثابة معطيات في تراث الخلافة الإسلامية انطلق منها المستشار ياسين ليقدم لنا دراسة نقدية رائدة وجريئة لطبيعة العلاقة المعقدة بين النَّص والسُّلطة والتَّاريخ وتداعياتها على العقل الفقهي المسلم. ثم يخلص إلى أن النَّص الخالص (الكتاب أو السنة) هو الوحيد الذي يصلح بوصفه أساساً شرعيّاً لإعادة تهذيب وتشذيب النسق الموروث للسلطة السياسيَّة في الإسلام. ومن وجه نظره أن هذه الخطوة لا يستقيم ميسمها إلا إذا التزم "ربا السيف والقلم" بتطبيق المبادئ الوظيفية للسلطة السياسيَّة في الإسلام، واستحسنا مصاحبة أدبيات الواقع المعيش في إطار دائرتي الإلزام والإباحة المنبثقتين من أصل النَّص الخالص.

إلا أن فرضية المستشار ياسين هذه تثير جملة من الإشكالات والتساؤلات الخاصة بإصلاح الهيكل الشكلي للسلطة السياسيَّة في الإسلام، والتي سنتطرق إليها بالنقد والتحليل في النقاط الآتية:

أولاً: إنَّ دعوة المستشار ياسين إلى تنقيح النَّص السني من الشوائب والإسرائيليات التي لحقت به، وإلحاق الجزء المنقح ببنية النَّص الخالص هي دعوة لها وجاهتها، وقد سبقه إليها عدد من الباحثين في مجال التراث الإسلامي، إلا أن الآلية التي اقترحها لبلوغ هذا المرام تكتنفها بعض الصعوبات. ومن بين هذه الصعوبات دعوته إلى استخدام النَّص التَّاريخي عمدة لفحص المتن السني وتحديد درجة تطابقه مع الواقع الذي تشكّل فيه.

فلاشك أن هذه الدعوة تقودنا إلى استفهام صريح: إلى أي نص تاريخي يريد منا المؤلف أن نحتكم؟ هل إلى النَّص التَّاريخي الذي أُثيرت حوله بعض الشبهات التي تقدح في مصداقيته، وتُبيّن أنه قد تأثر إلى حد كبير بتوجهات بعض المؤرخين الفكريَّة، أو بذهولهم عن المقاصد الكامنة وراء الظروف التي شُكّلت فيها بنية الحدث التَّاريخي، أو بثقتهم المفرطة في راويات الإخباريين، أو بجهلهم بطبائع العمران البشري؟ زد على ذلك أن معظم الذين قاموا بتدوين الوقائع التَّاريخية في تلك الفترة كانوا إما مُحَدثين أو سدنة للأنظمة الحاكمة أو متشيعين للخصوم، وعليه فإنه يصعب أن نصف كتاباتهم بالحيدة والتجرد، لأنهم خضعوا لضغوط الهاجس السياسي الذي جعل توثيقهم للأحداث التَّاريخية توثيقاً انتقائياً يصب في معين تطلعات السُّلطة الحاكمة أو التيارات السياسيَّة المخاصمة لها.

ومن ثَمَّ فإن هذه الفرضية تدفعنا إلى القول بأن مؤرخي عصر التدوين كانوا جزءاً لا يتجزأ من نسيج العقل الفقهي المسلم الذي قام بجمع مفردات السنة والتراث، وانحرف في أكثر من موطن ملبياً تطلعاته السُّلطة الحاكمة أو القوى المعارضة لها على حساب موثوقية النَّص الخالص. إلا أن بعض الباحثين الذين انتبهوا إلى هذا الواقع من قبل قد حاولوا أن يضعوا منهجاً **تفاؤلياً** غايته تنقيح الوقائع التَّاريخية في ضوء سير الأعلام الإطرائية وأدبيات علم الحديث أو عن طريق

إسقاط الأحداث التاريخية التي لا تتوافق مع إنجازات السلف وما قدموه من عطاء في بناء صرح الحضارة الإسلامية[٤١]، إلا أن هذا المنهج نفسه له إشكالياته الخاصة ولا يقودنا إلى الغاية المنشودة.

ومن ثَمَّ نخلص إلى أن الدعوة إلى تنقيح الوقائع التَّاريخية في ضوء التراث السني وتراجم الأعلام أو تنقية التراث السني بالاحتكام إلى النَّص القرآني والتَّاريخ الثابت والعقل الكلي هي دعوة طيبة ولكن لا يمكن انجازها عن طريق جهد فردي، بل يجب أن تتضافر الجهود في إنشاء مجامع علمية تضم نخبة من المختصصين في مجال الدراسات الإنسانية المختلفة لكي يثقفوا أدبيات التراث الإسلامي ويسهموا في معالجة هذه القضايا بصورة علمية حاذقة.

ثانياً: إن دعوة المستشار ياسين إلى رفض المنظومة السلفية بشقيها الفقهي والأصولي هي دعوة مبثوثة بكثافة في أدبيات التراث الإسلامي المعاصرة، إلا أن الشيء الذي يميز هذه الدعوة عن مثيلاتها هو أن المستشار ياسين قد اكتفي برفض المنظومة السلفية دون أن يُقدم أي فكر بديل لعلم الأصول التقليدي الذي قدح في أهليته ووصفه بأن غير قادر على استيعاب متطلبات الواقع المعاصر.

فلاشك أن سكوته عن هذه المسألة يعد عيباً جوهرياً في أطروحته التي تنادي بالالتزام بالنَّص الخالص دون وضع أدوات فاعلة تعين المجتهد في استنباط أحكام فقهية تتوافق مع المقاصد الكلية للنص والواقع المعيش. ولا ندري هل يعني هذا السكوت أن المستشار ياسين يُقرُّ ضمناً بأهلية الأطروحات التجديدية الأخرى التي تقضي بترك العمل بالإجماع الأصولي والقياس الجزئي، معطيةً الأولوية للمصالح المرسلة والاستحسان والاستصحاب؟

ثالثاً: افتقر كتاب "**السُّلطة في الإسلام**" إلى عرض نقدي شامل للأدبيات التي سبقته في مناقشة قضية العلاقة الثلاثية بين النَّص والسُّلطة والتَّاريخ، وحجتنا في

---

[٤١] لمزيد من التفصيل انظر: أبو بكر بن العربي، **العواصم من القواصم**؛ عماد الدين خليل، "دعوة إلى رفض الاستسلام لمصادرنا التَّاريخية: ملاحظات في النقد التَّاريخي"، **مجلة الاجتهاد**، العدد ٢٦، ٢٧، ١٩٩٥، ص ١١-٢٦.

ذلك أن مثل هذا العرض كان سيُعين القارئ المختصص في تحديد نقاط الالتقاء الفكري والاختلاف المنهجي بين المؤلف ومعاصريه، وفي تقدير حجم الإضافة العلمية-النوعية التي قدمها في هذا المضمار، ثم في رسم معالم أرضية عامة ينطلق منها التَّواصل الفكري المستقبلي سعياً وراء فهم أفضل للقواعد السياسيَّة والاجتماعيَّة والثقافية التي تحكم حركة هذه العلاقة الجدلية الشائكة التي تعد من أهم مرتكزات البناء الفكري في الإسلام.

وتبقى لنا كلمة أخيرة هي أن الملاحظات التي أُثيرت في خاتمة هذه المُدارسة لا تقلل من أهمية كتاب المستشار عبد الجواد ياسين عن "**السُّلطة في الإسلام: العقل السلفي بين النَّص والتَّاريخ**"، لأنه كتاب رائد في عرضه، وفريد في تحليله لطبيعة العلاقة الجدلية بين النَّص والسُّلطة والتَّاريخ وتداعياتها على العقل الفقهي المسلم، وجرئ في تناوله للقضايا الخلافية التي ألبسها التَّاريخ ثوباً قدسياً، ومثيراً للجدل في أكثر من موطن. فلا غرو أن هذه القيم المعرفية التي اكتنَزها الكتاب ستقود القارئ والباحث المتمعن في مفرداته إلى رحاب أوسع من التواصل الفكري، الذي سيُوظف في خاتمة المطاف لمصلحة التراث الإسلامي.

الدِّينُ والسِّياسة... إشكاليَّة أَم تَعَايُش

قراءة في كتاب: "كيفَ صَنَعنا القرن العشرين*

عبَّاس عبد الحليم عبَّاس**

عُرِفَ جارودي بقراءته النقدية للحضارة الغربية في جوانبها المختلفة، وربما كانت محاكمته الأخيرة في فرنسا بتحريض من القوى الصهيونية العالمية، جراء نشره لكتاب: **الأساطير المؤسسة للسياسة الصهيونية** قد زادته شهرة فوق شهرته. ولعل كتابه: كيف صنعنا القرن العشرين، بمثابة الاستمرار في نهج النقد الحضاري الذي يكشف الزيف أو التنوير في حضارة القرن العشرين بوجه عام.

بدأ جارودي الفصل الأول (مسيرة قرن وحياة) بتوضيح نوع المشكلة الكبرى التي تحياها الشعوب اليوم، وهي مشكلة دينية سياسية معاً، وعليه فإن اختيار المرء لمعسكر دون غيره هو ما يقرر مصير حياته أيضاً. لقد اختار جارودي الماركسية وتركها، وكذلك المسيحية، واتجه نحو الإسلام بحثاً عن "إحياء الأبعاد الداخلية والسمو والحبّ"، لأن الماركسية فشلت، والرأسمالية كذلك... وقد تأكد ذلك كله عبر خبرة طويلة بالحياة، وحوارات عميقة مع سادة الفن والسياسة والأدب والفلسفة.. توصل من خلالها إلى التخلّي عن الشيوعية التي انضمت إلى دائرة **الفكر المتفرد** المنبثق عن الفكر الأوروبي

---

* روجيه غارودي، **كيف صنعنا القرن العشرين** (القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٠م).

** باحث أردني، أستاذ في وزارة المعارف بجدة - المملكة العربيَّة السعودية.

والعولمة "أي قبول الهيمنة الأمريكية وفكرها عن وحدانية السوق"، كما توصل إلى أسباب اضمحلال الغرب، وأن الدول غير الغربية تمتلك إمكانات وجود أساليب حياة مختلفة على الرغم من ضغوط الاستعمار. لقد درس جارودي السياسة، والتاريخ، وعلم الأخلاق، واللاهوت ليصل إلى أَنَّ الله تعالى ــ كما بيّن القرآن ــ لا يتوقف عن الخلق، وأنه أودع لدى الإنسان مهمة الخلافة في الأرض من أجل أن يكمل خلقه".

وتحت عنوان (حضارة الغرب حادثة) يبدأ الفصل الثاني بافتراض عدّة انفصالات وتغيّرات فكرية وحضارية، منذ أرسطو إلى النهضة التي ولدت على يديها الرأسمالية والاستعمار في وقت واحد، ومن هنا بدأت مشكلة "عبادة المال" ومشكلة العلاقات بين الذين يملكون والذين لا يملكون.

ومن خلال قراءة التاريخ الاقتصادي للعالم، من آدم سميث إلى وحدانية السوق، تبيّن لجارودي أَنَّ النظام الاقتصادي القائم على الربا ومفهوم السوق "لا يفرق بين الإنسان والحيوان حيث إنَّ كليهما لا تحركه إلاَّ المصلحة والغريزة لتحقيق اللذة أو الخوف من الألم". وبقراءته للفلسفة الفرنسية المادية الغربية المستمدة من ديكارت، تلك التي زرعت النضال ضد الدين والميتافيزيقيا لصالح تطور العلوم والطبيعة، ومن ثَمَّ التحوّل إلى وهمين فلسفيين هما: الوهم العلمي الذي يفرض قوانينه على الطبيعة، والوهم العقدي.

فالوهم الأول جاء بأثر ديكارت وشهوة (أن نصبح أسياد الطبيعة ومُلاَّكها)، هذا الهدف تم التوصل إليه بجدارة عن طريق العلوم والتِّقنيَّة، مِمَّا أعطانا القدرة على تدمير تلك الطبيعة، والقوى النووية تملك اليوم مخزوناً يماثل نحو مليون قنبلة من قنابل هيروشيما، أي إمكانية تدمير ٧٠ مليار إنسان، أي القدرة على محو أيَّة علامة للحياة، ومن جهة أخرى فإن انتحار الكون ببطء أصبح مسألة مؤكدة، فتدمير طبقة الأوزون بسبب التنافس الصناعي يهدد بكوارث رهيبة ناجمة عن زيادة درجة الحرارة، وذوبان جليد القطبين بشكل يكفي لإغراق المدن الساحلية، كل ذلك نتيجة الدور المدمر الذي تقوم به الأسواق، دع عنك مذابح الغابات والبحار وثرواتها وتدمير طاقات البترول والمياه والأرض والهواء.

أما الوهم الآخر فقد بدا أكثر وضوحاً في الفلسفة الألمانية، حيث آمن عمالقة الفكر الأوروبي أمثال غوته وهيجل بــ (أَنَّ الإنسان يمكن أن يحل محل الله في حكم العالم).

إذاً، هذا ما جناه الإنسان من عصر النهضة في الفلسفة الأوروبيَّة حسب رأي جارودي، أما صورة الوضع الفكري والواقع الاجتماعي بعد الحربين العالميتين فقد رسمتها ولادة قوة جديدة هي الولايات المتحدة التي عدت الحرب مسألة اقتصادية لم يسبق لها مثيل، إلى حد أنَّها حولتها إلى قوة عظمى واستطاعت فرض برنامج مارشال، ومن ثَمَّ معاهدة ماسترخت التي تعني عند جارودي: إخضاع أوروبا للقوانين الأمريكية، وفي الثلث الأخير من هذا القرن ربحت أمريكا الحرب الباردة ضد الاتحاد السوفييتي الذي خارت قواه من تحمل الحرب ضد هتلر، ومع بدء زعمائه بتبني منهج التنمية الغربي قام مستشارو يلتسين بتطبيق الرأسمالية التي أدت إلى تراكم الثراء عند قطب واحد من المجتمع، والبؤس عند الآخر. لأن الرأسمالية بتطبيقاتها الأمريكية وقيادتها للنظام الغربي تكلف العالم عدد موتى يماثل هيروشيما واحدة كل يومين.

لقد قادت الولايات المتحدة عصراً جديداً من تمزيق الكون من المحيط إلى الأورال من أجل استمرر هيمنة الشمال على الجنوب، فكانت حرب الخليج هي البروفة الأولى التي كان هدفها الحقيقي تدمير قوة العراق الدولة الوحيدة من دول العالم الثالث التي قد تملك الوسيلة لمنع الغرب وإسرائيل من تحقيق أهداف الهيمنة على الشرق الأوسط، إنَّنا نعيش مرةً أخرى مرحلة تعفن التاريخ، تلك التي تتميز بالسيطرة التقنيَّة العسكرية القاسية لإمبراطورية لا تدعو لأي مشروع إنساني قادر على إعطاء معنى للحياة والتاريخ.

وهذه هي أبرز مقاتِل النظام الرأسمالي العالمي الجديد الذي تكشفت عوراته، وازدادت سوءاً بعدما افتضحت علاقته مع إسرائيل ــ كما يرى جارودي ــ، وهي علاقة ممثلة بوحدة جذور، ووحدة أهداف، واستمرارية كهنوتية وسياسية في رؤيتيهما للعالم. وقد استخدم بعض المؤرخين اليهود والأمريكان الإنجيل استخداماً سياسياً، فأثمر ذلك إعلان كارتر في الكنسيت الإسرائيلي التشابه بين شعبي أمريكا وإسرائيل، وأنهما يتقاسمان إرث الإنجيل، وأن "إقامة إسرائيل هو تحقيق للنبوءة الدينية"، تلك التي تمتد حتَّى جذور الفكر المسيحي عند مارتن لوثر، وتكشف بالتالي الأسطورة الصهيونية التي هدفت إلى أن تستبدل برب إسرائيل "دولة إسرائيل"، وذلك لخدمة تغطية سياسية قومية استعمارية لأرض مغتصبة هي أرض فلسطين، ولشعبها الذي تعرض لكل أنواع التعذيب والتنكيل لتحقيق أهداف تلك الأسطورة، ولتحقيق

التحالف بين الحضارة اليهودية و المسيحية ضد التحالف الإسلامي ـــ على حد تعبير هانتغتون مفكر وزارة الدفاع الأمريكية "البنتاغون" ـــ وهي نفسها أفكار كثيرين من ذوي النفوذ في أعلى المناصب الأمريكية من الصهاينة.

وبعد هذه الأدلة الواضحة للغرب المسيطر عليه من قبل الصهيونية العالمية ينتقد المؤلف نزعة الحرب والعداء في الأنظمة الغربية، تلك التي تعود جذورها إلى التركيز على النزعة الذاتية عند الفلاسفة اليونان بعيداً عن فلسفة العقل... واستمرت بالتطور لتصل إلى التركيز على الزيادة الكمية للوسائل ونسيان البحث عن الأهداف الحقيقية للوجود الإنساني، (وهنا يحاول جارودي التركيز على فكرة وحدة الأديان بوصفها خلاصاً وحلاً لإشكالية العلاقة بين الغرب والشرق، وهي فكرة تحتاج إلى مناقشات طويلة لا يحتملها السياق الحالي).

وإذا كان الأمل مفقوداً في إعادة بناء ثقافة الغرب وحضارته، أو عودة وعيه، فإن جارودي يعوّل كثيراً على الصحوة الآسيوية من خلال جسر أوروبي آسيوي مروراً بإفريقيا لإيجاد وحدة سليمة متآلفة بعيداً عن غول العولمة (التي يعرفها غارودي بالتعبير الخفي لطموحات الإمبريالية للهيمنة على العالم)، ولا ينسى المؤلف دور كل من الصين وتركيا وإيران في دعم كل مشروع يهدف إلى تنمية أنفسها ودول أخرى على أساس الشراكة والتعاون، وليس الاستغلال الاستعماري البغيض، والرضوخ لأوامر البنك الدولي الخاضع تماماً لتعليمات الولايات المتحدة والمستعمرين السابقين.

وبالمثل يرى جارودي أَنَّ أمريكا اللاتينية بحاجة إلى مشروع مماثل للتخلص من ذلك الاستغلال المجحف، وهذا يعني قناعة المؤلف التامة بأن التنمية الاقتصادية هي الدعامة الأولى التي تجعل المجتمعات قادرة على الحفاظ على إنسانيتها وتاريخها وفكرها ودينها، بعيداً عن نظرية الاستغلال التي زرعها النظام الاستعماري الرأسمالي.

مناهجُ البحث العلميّ في الفكر الإسلاميّ والفكر الحديث *

عبد الرحمن عمر إسبينداري**

التعريف بالكتاب:

مناهج البحث العلمي في الفكر الإسلامي والفكر الحديث. صادر عن دار الراتب الجامعية، ضمن سلسلة دراسات في التراث الإسلامي والعربي. للدكتور عبدالرحمن محمد العيسوي أستاذ علم النفس بكلية الآداب بجامعة الإسكندرية، والدكتور عبدالفتاح محمد العيسوي.يقع الكتاب في (٣٣٦) صفحة.

عرض فصول الكتاب: يتألف الكتاب من مقدمة وفصول سبعة:

الفصل الأول: التعريف بالمصطلحات المنهجية.

الفصل الثاني: تطور الفكر المنهجي.

الفصل الثالث: المنهج التجريبي.

الفصل الرابع: الأصول التاريخية للمنهج العلمي.

---

* عبد الرحمن محمد العيسوي وعبدالفتاح محمد العيسوي، **مناهج البحث العلمي في الفكر الإسلامي والفكر الحديث** (بيروت: دار الراتب الجامعية، د. ط، ١٩٩٦-١٩٩٧م) ضمن سلسلة دراسات في التراث الإسلامي والعربي.

** ماجستير في الدراسات القرآنية والحديثية من كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، وطالب دكتوراه بالجامعة نفسها.

الفصل الخامس: المنهج العلمي عند بعض مفكري الإسلام.
الفصل السادس: مناهج البحث المستخدمة في علم النفس وفي الطب النفسي.
الفصل السابع: معالم الطب النفسي الإسلامي عند بعض مفكري الإسلام.

الفصل الأول

يحاول الباحث في تقديمه للكتاب أن يثبت فضل الحضارة الإسلامية والعرب على الغرب، وأن تقدمه المشهود اليوم ما هو إلا ثمرة من ثمار الحضارة الإسلامية من خلال ترجمة أمهات الكتب الإسلامية من العربية إلى لغاتهم والتي أضاءت لهم الطريق حسب تعبير الكاتب.

ومن ثَمَّ يحاول إثبات:

- إن كل العلوم فيها جوانب عملية وكذلك جوانب نظرية حتى علم النفس، فهناك جوانب نظرية وأخرى عملية لذا لا يجوز تسمية بعض العلوم بالعلوم العملية وأخرى بالنظرية.
- جميع العلوم تحتاج إلى مبادئ واحدة في النظر إلى ظواهرها ومشكلاتها مع الإقرار بوجود الاختلاف بين كل علم وآخر في مسألة التفاصيل المنهجية أو الأدوات أو الأجهزة التي يتم بها الحصول على المعطيات.
- علم النفس يؤمن بوجود دوافع لا شعورية أو وجود عمليات عقلية تحدث على مستوى دون أن يسلم بها صاحبها أو يعترف بها.

ويرى أن المبادئ التي يجب مراعاتها في مجال المنهج والمنهجية، هي:

- توخي الموضوعيَّة والالتزام بالحيدة والابتعاد عن التعصب.
- عدم القفز أو الاستدلال من مقدمات بسيطة أو جزئيات فردية قليلة إلى التعميم المطلق.
- عدم الخلط بين مفهوم الارتباط (مثلاً: زيادة نسبة المواليد في مصر وزيادة عدد حوادث المرور في دولة أخرى)، وبين السببية.
- الأمانة العلمية وصحة الإسناد، أي دقة التوثيق.
- تعريف المصطلحات والظواهر تعريفاً إجرائياً محدداً دقيقاً.

ويعرف المنهج بأنه الطريقة أو الأسلوب الذي ينتهجه العَالِم في بحثه، أو دراسة مشكلته والوصول إلى حلول لها أو بعض النتائج.

ثم يذكر خطوات التفكير العلمي أو خطوات المنهج وهي:

١. الإحساس بوجود المشكلة المراد دراستها.

٢. تحديد المشكلة أو وصفها.

٣. فرض الفروض.

٤. التحقق التجريبي من صدق أو بطلان هذه الفروض..

٥. جمع الأدلة والشواهد والبراهين والمعطيات والمعلومات من مصادر مختلفة كتطبيق الاختبارات، أو المقابلات، أو الملفات، أو السجلات والدفاتر...

٦. إصدار الحكم أو الوصول إلى النتيجة أو وضع النظرية أو القانون أو الوصول إلى الحل.

ومن أنواع المناهج التي يذكرها: منهج العلاج التطهيري أو التفريغي، المنهج المقارن، الاستقرائي، المنهج الوضعي، المنهج الجدلي، المنهج الإمبيريقي (العلمي العملي أو التجريبي)، المنهج الطولي أو التتبعي أو التوليدي، المنهج الطولي، منهج القياس...إلخ.

أما في الفصل الثاني فيتطرق إلى المراحل والأنماط والمعوقات ونشأة الخرافة..

ويذكر مراحل تطور الفكر الإنساني كما وصفها جون ديوي:

- مرحلة التفكير الإحيائي (كل جزء مستقل بنفسه).
- مرحلة التفاعل: إدراك العلاقات بين الموضوعات.
- مرحلة الفاعلية: الشيء لا يفهم إلا في ضوء علاقات مع الأشياء الأخرى.

وعند أوجست كونت:

- المرحلة اللاهوتية: رد الأشياء إلى علّة مفارقة للأشياء.
- المرحلة الميتافيزيقية: رد التغير إلى علّة أو علل كامنة في باطن الأشياء.
- الحالة العلمية الحديثة.

وأن هناك ثلاثة أنماط للتفكير:

الأول: التفسير أو التعليل. **الثاني**: التعميم؛ أي الوصول إلى قاعدة عامة جزئية واحدة تطبق عليها وعلى مثيلاتها. **والثالث**: التطبيق؛ عدم الاكتفاء بالإخبار وإنما محاولة تطبيق الفكرة (مثلاً: المعادن ثقيلة، محاولة رفعها).

أما المعوقات:

فعلى رأسها الأهواء الذاتية أو العواطف، وما سماه الأصنام، أو الأخطاء الأصلية الناتجة من تسلسل الأهواء بصورة متعددة، من ذلك: صنم الروعة، والاتباع، وتصديق كل ما هو خارق، والخلط بين العالم الداخلي والواقعي للأشياء. ثم يذكر أنواعاً أخرى من التفكير، منها التَّطيُّري الخرافي، والعوامل التي أدت إلى نشأة الخرافات.

ويلاحظ أنه قد ركَّز في حديثه عن العوامل على المظاهر المرافقة لانتشار الخرافة في المجتمع وليس على العوامل نفسها، فمثلاً: ذكر من العوامل؛ الارتباط بين حادثتين دون تحليل لظروفها، ومنها السحر، والدجل، والطلاسم، والتنجيم، والشعوذة، وقراءة البخت، ومعرفة الطالع..إلخ. وكل هذه لا تدخل في صميم العوامل، وإنما هي في الغالب مظاهر مرافقة لها. وهنا أذكر عدة عوامل تؤدي إلى نشأة الخرافة أو تساهم إلى حد ما في ذلك، وبعضها أشار إليها المؤلف تحت عناوين أخرى لا علاقة لها بالعوامل التي تؤدي إلى نشأة الخرافة في رأيه، وهي ذات علاقة ما في رأينا من ذلك:

١. الابتعاد عن الدين الصحيح أو مصدر الوحي.

٢. إهمال دور العقل والابتعاد عن الواقع.

٣. تفسير المواقف الغامضة عندما لا يجد الإنسان أسلوباً أفضل منها.

٤. عدم انتشار العلم أو الجهل والأمية.

٥. الاضطرابات النفسية والقلق، فيحاول الإنسان أن يخلق لنفسه جواً خيالاً يشعر فيه بالاطمئنان والراحة النفسية.

٦. من الممكن أن نعتبر الدين نفسه سبباً مساعداً لنشأة الخرافة إلى حد ما في بعض الأحيان وعند بعض الناس، وذلك لأن الإنسان له قدرات عقلية محدودة ومعلوم أن هناك مجالاً واسعاً في الدين داخل في العالم الغيبي غير المتصور عند الإنسان، وبما أن النصوص الدينية في كثير من الأحيان ظنية الدلالة وعليه تختلف أفهام المجتهدين في تفسيرها ومعرفة مغزاها فهنا تدخل كثير من التفسيرات في العالم الخرافي لذلك نجد أن أغلب المفسرين وغيرهم وقعوا في شباك الخرافة من خلال نقل الخرافات والأوهام في تفسيراتهم للنصوص القرآنية والحديثية، حيث يوجد في عقلية الإنسان المتدين بصورة عامة منطقة قابلة ومهيأة لقبول الخرافة والتصديق بها.

ثم يذكر مرة أخرى أنواعاً من التفكير منها: التفكير الذاتي، والارتغابي، والابتكاري، والترابطي، والقياسي، والتلفيقي، والميتافيزيقي وذلك القائم على

السلطة، والتفكير العلمي والمنطقي والخرافي...ثم يبين أن وظيفة كل من الخرافة والتفكير العلمي هي: توفير وإزالة القلق والتوتر اللذين ينتجان عن غموض علل الظواهر، كما يساعد التفكير العلمي والخرافي على تحقيق حاجات الإنسان ودفع الأخطار. وعليه فهما يشتركان في الوظيفية ويتباينان في العلية والسببية والنتيجة.

ويتطرق بعد ذلك إلى التفكير الميتافيزيقي والقائم على رد الأشياء إلى عللها الأولية مجرداً عن الظواهر المسؤولة عن ذلك، والتفكير التلفيقي القائم على جمع شتات من المبادئ والاتجاهات والمفاهيم والتلفيق بينها، والتفكير القائم على السلطة (الاستبدادي)، والتفكير القياسي القائم على فرض مسلمات[١] بديهية يعتقد في صحتها وتتصف بعموميتها وعن طريقها يمكن الوصول إلى استنتاج جزئيات تطابق البديهية من حيث الصحة والخطأ.

ويتطرق تحت عنوان سمات الاتجاه العلمي إلى بيان سمات العلماء والاتجاهات التي توجه سلوكياتهم فكان الأولى أن يعنون لها بـــ(سمات العلماء).

ثم يأتي المؤلف ليعرف المنهج لغة، واصطلاحاً من جديد، بأنه: الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة محددة. ثم يأتي ليعرف مصطلح علم المناهج بأنه: العلم الباحث في الطرق المستخدمة في العلوم للوصول إلى الحقيقة.

وتحت عنوان **نشأة علم المناهج:**

يتطرق إلى مسألة ثبات وتغير المناهج من حين لآخر، وإلى اختلاف المناهج باختلاف العلوم، ومن ثَمَّ يدور كلامه حول التكامل بين دور كل من العالم والفيلسوف في إيجاد المناهج، فدور العَالِم هو وصف المنهج وتحديد الخطوات والتنسيق

---

[١] **المسلَّمة:** قضية بديهية بذاتها ولا يستطيع البرهنة عليها يسلم بها ويمكن أن تستخلص منها نتائج لا يرفضها العقل، أو هي قضية نطلب من الآخرين أن يسلموا بصحتها تسليماً أو على الأقل التسليم بها من أجل استمرار المناقشة حيث يفترض إنها الأساس الذي تستند إليه عملية الاستدلال المنطقي وهي واضحة بذاتها أو بديهية بحيث يمكن البرهنة على صحتها. انظر: ص٥٠.

بين التقريرات، ثم يأتي الفيلسوف ليرجع بهذه المناهج إلى صفات ذاتية في العقل الإنساني صائغاً النتائج التي وصل إليها في صيغ واضحة تنظم على هيئة مذهب في العقل الإنساني من حيث طبيعة اتجاهاته في البحث عن الحقيقة. **وعليه لم يكن هناك علاقة ما للعنوان الفرعي الذي اختاره المؤلف وما ناقشه تحته ولو من قريب.**

ويتناول المؤلف في الفصل الثالث الملاحظة والتجربة وخصائص كل منهما والفرق بينهما، وكذلك يوضح دور الخيال في الكشوف العلمية ودور الحَدْس، وأن عناصر المنهج التجريبي هما الملاحظة والتجربة. ثم يذكر من أنواع الملاحظة؛ الملاحظة العادية[٢]، والعلمية[٣]، والمسلحة[٤] والكمية[٥] والكيفية[٦]. ويذكر شروط الملاحظة والتجربة العلمية.

وبدلاً من أن يعرف المنهج التجريبي في بداية الفصل يأتي بعد أكثر من ثلاثين صفحة ليعرفه بوصفه مصطلحاً مثل مصطلح: الطريقة التجريبية: هي تركيب هيكل من التعميمات التي تثبت صدقها باختيار الفروض عن طريق الملاحظة المقيدة أو المضبوطة، وفي الطريقة التجريبية أمران هما أولاً: الحصول على الوقائع مضبوطة عن طريق البحث الدقيق، وثانياً: فن استخدام تلك الوقائع عن طريق الاستدلال التجريبي رغبة في معرفة قانون الظاهرة.

ويعرف الحَدْس بأنه: الإدراك المباشر لموضوع التفكير. ويذكر من أنواعه: الحَدْس

---

[٢] وهي التي يقوم بها الرجل العادي ولا يبغي بها الوصول إلى الكشف العلمي، وتحدث عفواً ودون قصد ومنهج أو خطة مسبقة، وهي غالباً ما تكون بداية الطريق نحو اكتشاف علمي.

[٣] وهي التي تهدف إلى الكشف عما هو جديد في الظاهرة وتعتمد على الحواس وعلى الآلات الدقيقة وللعقل دور مهم في الملاحظة في الربط بين الظواهر وتحديد مسارها وعقد المقارنات

[٤] ويقصد بها التسلح بالآلات والأدوات الدقيقة أثناء الملاحظة.

[٥] الملاحظة الكمية: استخدام بيانات كمية كالعدد أو الحجم أو القياس أو الوزن للوصول إلى نتيجة ما (تستخدم في الكيمياء والفيزياء) والملاحظة المسلحة داخلة فيها

[٦] يتم الاهتمام بالصفات والكيفيات النوعية التي تميز أجناس الحيوانات والنباتات وأنواعهما وفصائلهما والملاحظة العادية داخلة فيها.

العقلي[٧]؛ والحَدْس الحسي[٨]؛ والحَدْس الكشفي.[٩]

وتعرض في الفصل الرابع: لحياة فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٥٢م) ودوره في تطور المنهج الاستقرائي وقوائمه (الحضور والغياب والتدرج) وتقسيمه للعلوم ونقده لمنطق أرسطو وبعض الملاحظات حول منهجه. ومن ثَمَّ يتطرق إلى حياة جون مل (١٨٠٦-١٨٧٣م) وفكرته عن اطراد الحوادث وأسس الاستقراء عنده (الملاحظة، التكوين، التحقيق)، والطرق التي وضعها لكشف العلَّة أو الطرق الاستقرائية (الاتفاق[١٠]، الاختلاف[١١]، التغير النسبي[١٢]، والبواقي[١٣]).

وفي الفصل الخامس: يذكر أن من مباحث الاستدلال (القياس الأصولي: قياس الشاهد على الغائب)، وأنه راجع إلى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على العلية والاطراد في وقوع الحوادث. ثم يتطرق إلى الفرق بين القياس الأصولي والتمثيل الأرسطوطاليسي: القياس يكون موصلاً إلى اليقين بخلاف التمثيل الأرسطوطاليسي فلا يفيد إلا الظن، والقياس قائم على الاستقراء العملي الدقيق على فكرتين هما: العلِّيَّة والاطراد في وقوع الحوادث وهما ما أقام جون مل استقرائه العلمي عليهما.

---

[٧] وهو منصبٌّ على تصورات العقل التي لا تقابلها موضوعات حسية في العالم الخارجي، مثل المبادئ الرياضية.

[٨] وهو منصبٌّ على موضوعات الحواس التي تصبح موضوعاً له.

[٩] إجلاء موقف أو إدراكه فجأة ويتمثل في الأفكار التي تأتي على غير انتظام وتوصف بأنها وليدة الوحي والإلهام.

[١٠] إذا اشتركت حالتان أو أكثر في ظرف واحد، فإن هذا الظرف يكون علَّة أو معلولاً لهذه الظاهرة (وهي تقابل قائمة الحضور عند بيكون).

[١١] إذا حدثت ظاهرة ما في وقت ما ثم توقفت عن الحدوث في وقت ما، كانت الظروف متشابهة في كلتا الحالتين فيما عدا ظرف واحد، يكون هذا الظرف هو العلَّة والمعلول أو جزءاً من العلة، وتقابل قائمة الغياب عند بيكون.

[١٢] وتقابل طريقة التدرج عند بيكون، وهي بمثابة حالة خاصة من طريقة الاختلاف أو هي طريقة الاختلاف التي تتكرر بمناسبة كل مرحلة من المراحل التدريجية التي تمر بها ظاهرتان معينتان.

[١٣] أنه إذا كنت أعلم باستقراءات سابقة أن بعض الظواهر علَّة لأجزاء من المعلوم كانت الظواهر الباقية علَّة الأجزاء الباقية. وتستخدم في تحقيق الفروض فهي لا تؤدي إلى الكشف عن ظواهر جديدة تتطلب استخدام الاستقراء ومراحله ووضع الفروض.

ثم يذكر من شروط العلّة عند الأصوليين[١٤]:

١. أن تكون مؤثرة في الحكم لأن الحكم معلول لها. (وعند مل لا يشترط أن تكون مؤثرة).

٢. أن تكون وصفاً غير مضطرب (ظاهرة).

٣. أن تكون سالمة لا يردها نص ولا إجماع.

٤. ألاَّ تكون معترضة بعلل أقوى منها.

٥. ألاَّ توجب للفرع حكماً وللأصل حكماً آخر غيره.

٦. أن تكون مطردة أي كلما وجدت العلّة في صورة من الصور كلما وجد الحكم (دوران الحكم مع الحكم وجوداً).

٧. أن تكون العلّة منعكسة (أي كلما انتفت العلّة انتفى الحكم) (دوران العلّة مع الحكم عدماً).

مسالك العلة:

١. السبر والتقسيم.

٢. الطرد: أن تكون العلة مطردة (ويقابل طريقة التلازم عند جون مل). دوران العلة وجوداً وعدماً مع الحكم.

٣. الدوران: دوران العلة مع المعلول وجوداً وعدماً.[١٥]

ويذكر من مناهج البحث عند المتكلمين

١. طريقة البرهان الكلامي: إبطال اللازم بإبطال الملزوم، يحاول المتكلم إبطال نتائج الخصوم فيكون هذا كافياً لإبطال المقدمات.

٢. طريقة التأويل: تأويل النصوص المتشابهة.

---

[١٤] لم يرجع المؤلف ولا إلى كتاب أصولي واحد في أخذ المعلومات حول العلّة ومسالكها واكتفى بما نقله بعض المعاصرين من مؤلفات ليست متخصصة في أصول الفقه، وإنما اعتمد في ذلك على كتب في مناهج البحث، والمعاجم الفلسفية.

[١٥] يلاحظ أنه ذكر كلاً من الطرد والدوران ولم يذكر ما الفرق بينهما، وإنما يفهم من كلامه أنهما بمثابة أمر واحد، وإن قال بأن الأصوليين خلطوا بين الأمرين. وأن الدوران مقارنة الوصف للحكم وجوداً وعدماً، والطرد مقارنته وجوداً فقط، إلا أنه ذكر معنى الدوران نفسه للطرد أثناء حديثه عن الطرد. انظر: ص٢٢٠. ومن مسالك العلة النص من الكتاب والسنة، والإجماع،...الخ.

٣. طريقة التفويض: ترك الأمر لله واعتبار بعض المسائل فوق طور العقل.

ويلخص نتائج هذا الفصل بقوله: يتضح من مباحث القياس الأصولي عبقرية المسلمين في التوصل إلى المنهج الاستقرائي، فقد أقاموا أكبر طرق البحث العلمي على قانونين طبيعيين هما: العلية والاطراد في وقوع الأحداث، ثم اشترطوا للعلة شروطاً، ووضعوا مسالك لها سبقوا بها المحدثين في وضعهم لقوانين الاستقراء وطرقه، وأقاموا القياس الأصولي كما أقام المحدثين الاستقراء على أساس التجربة.

ويذكر في الفصل السادس: سبعة مناهج مستخدمة في علم النفس وفي الطب النفسي، وهي:

١. منهج البحث التاريخي: يمر بمرحلتين: انتقاء المشكلة وذلك بمطالعة الدراسات السابقة في الموضوع، ومِنْ ثَمَّ جمع المادَّة العلميَّة.

٢. منهج التأويل الباطني أو الاستبطان: وهو عبارة عن تأويل الفرد لذاته ولما يجري فيها من مشاعر وإحساسات وآلام وذكريات، فهو وصف الإنسان لذاته أو ملاحظة أو مشاهدة الذات.

٣. المنهج الإسقاطي: أن يفرّغ الفرد ما يشعر به على غيره من الناس وأن يترجم ويفسِّر سلوكهم بالرجوع إلى خبراته الذاتية هو، فيرى الناس من زاويته هو.

٤. منهج دراسة الحالة: جمع البيانات العلمية المتعلقة بوحدة ما سواء أكانت فرداً أو مؤسسة أو نظاماً اجتماعياً أو مجتمعاً محلياً.

٥. منهج المقابلة الشخصية في المجالات الطبية: عبارة عن لقاء الطبيب والمريض. حيث يتم تقرير المشكلة أو التعبير عنها، ومن ثَمَّ مناقشة المشكلة، ثم وضع الخطط والحلول والوصول إلى النتائج.

٦. المنهج التجريبي: دراسة الظواهر النفسية أو الظواهر السلوكية دون أن يسقط الباحث عليها حالاته الذاتية، فيسجل الوقائع كما هي في الواقع عن ذاته.

٧. المنهج الإحصائي: وهو عبارة عن عد أو حساب المعطيات العددية.

وفي **الفصل الأخير**: يمهد المؤلف للفصل بذكر مدارس الطب القائمة على القياس والتجربة والحيل.

ثم يتحدث عن الطب النفسي عند الكندي (١٨٠-٢٦٠هـ): مبيناً أنَّ تعريف الكندي لعلم النفس هو تعريف أرسطو نفسه، ويذهب مذهب أفلاطون في تقسيم

النفس قسمة ثلاثية: الشهوانية والغضبية والعاقلة، ويؤمن أن في النفس قوتين متباعدتين هما: الحسية والعقلية وبينهما قوى متوسطة وهي: القوة المصورة أو المخلية، والقوة الحافظة (الذاكرة) والقوة الغضبية والشهوانية والغاذية والمنمية. ويذكر بإيجاز سبل علاج مشاعر الحزن عند الكندي.

ثم يتحدث عن الرازي الطبيب (٢٥٠-٣١٥هـ): ومنهجه وهو: الملاحظة والوصف في ملاحظة ظهور أعراض المرض والمقارنة بينها. والتجربة وهو ظاهر من قول الرازي: "ولا نحل شيئاً عن ذلك عندنا محل الثقة إلا بعد الامتحان والتجربة له". ثم يعرض المؤلف ملخصاً لكتاب الطب الروحاني للرازي ويبين أن منهجه في الطب النفسي كان يعتمد على: دقة الملاحظة، تسجيل حكايات المريض، الاحتكام إلى الواقع أكثر من النظرية، قوة الملكة النقدية، ممارسة النقد الذاتي، التشخيص المقارن،...إلخ.

النتائج التي توصل إليها في نهاية الفصل، يلخصها بقوله:

١. للرازي فضل السبق في إدراك حقائق كثيرة عن مرض (المالينخوليا)، وفي أن الإدمان على العلاج يضعف الطبيعة، ودور السن (العمر) في الإصابة بهذا المرض.

٢. يخرج المرء من هذه الرحلة عبر الكتب التي تركها أجدادنا العرب...وهو أكثر إيماناً وثقة **بالعقلية العربية وبقدرتها على الأصالة والابتكار!**.

٣. امتاز الطب العربي بالموضوعيَّة والبعد عن الخرافة والشعوذة...!!.

٤. إن كثيراً مما توصل إليه العرب من أفكار، ما زالت تعيش إلى الآن ما يدلُّ على **عظمة الأمة العربية وعراقتها وأمجادها!**.

٥. يُعدُّ الرازي **أعظم طبيب اكلينيكي أنجبته الحضارة العربية!**.

الجوانب النقدية للكتاب

ملحوظات عامة حول الكتاب: فضلاً عمَّا ذكرناه عند عرض فصول الكتاب من ملحوظات نضيف إليها ما يلي، وهذا لا يقلل من أهمية وشأن الكتاب من أنه من الكتب القيمة في مجاله، من ذلك:

١. وجود أخطاء مطبعية كثيرة وبعضها نحوية في الكتاب..

٢. ينتقل المؤلف من موضوع إلى آخر دون أن يكمل الأول، حيث يذكر موضوعاً على شكل نقاط، فيذكر النقطة الأولى، ثم ينتقل إلى عنوان جديد دون

تكملة للأول، انظر على سبيل المثال ص١٥.

٣. يكثر النقل من كتبه الشخصية ولا سيما من كتابه (سيكولوجية الخرافة والتفكير العلمي)، انظر مثلاً: صفحة ٣٧ فما بعدها.

٤. عندما ينقل معلومات من كتاب ما فإنه يكثر من ذلك، بحيث ينقل أكثر فقرات الجزئية التي يريد الحديث عنها من كتاب واحد، انظر مثلاً: نقله من عبدالرحمن بدوي، ص٧٦-٨٠. وانظر: ص٢٠٢-٢٠٧ والنقل مستمر من مصطفى حلمي.

٥. يحاول المؤلف إقحام وإلصاق كلمة العرب والعروبة بالحضارة والتراث الإسلامي أينما وردتا ويردف لفظة العرب بالمسلمين عند كل حديث له عن العلماء المسلمين. حيث ذكر في الصفحة الأولى لوحدها من تقديمه للكتاب لفظ العرب والعروبة حوالي عشر مرات، ومن ثَمَّ محاولة المؤلف غير الموضوعية في تزييف بعض الحقائق التاريخية، في نسبته علماء غير عرب إلى العرب أمثال الرازي الطبيب حيث يزعم أن الرازي أشهر طبيب عربي، **وأعظم فيلسوف وطبيب أنجته الحضارة العربية!**. بل وصل به الأمر بأن قال عن عالم آخر: **هو مؤلف عربي من أصل فارسي!!**. وبنى على المعلومة الخاطئة التي نقلها بأن الرازي عربي نتائج هزيلة جداً يتنـــزه الكاتب المسلم عن مثلها، **من أن ذلك: دليل على عظمة الأمة العربية وعراقتها ومجدها، وعلى قدرة العقلية العربية على الابتكار..إلخ!!.**

٦. هناك عدم ترتيب في شرح أو تعريف المصطلحات، فمثلاً: يبدأ في بعض المواضع بتعريف مصطلح، مثلاً: المنهج، حيث يعرفه تعريفاً شبه عام دون التطرق إلى ما المقصود بالكلمة نفسها في أصل الوضع أو في اللغة، وبعد ذلك ينتقل إلى عنوان آخر (تعدد المناهج) فيرجع أثناء ذلك إلى الحديث مرة أخرى عن كلمة المنهج ومجالاته، ويعرفه من جديد بتعريف مشابه للأول في المعنى، وبعد قليل وأثناء حديثه عن المنهج التحليلي يعود من جديد لذكر استخدامات المنهج. ثم يأتي في الفصل الثاني من جديد ليعرف المنهج لغة واصطلاحاً، وانظر تعريف التجربة في ص: ١٠٤، و١٠٩.

٧. الاستطراد المخل والتكرار حيث يكرر الفكرة عدة مرات وبألفاظ مختلفة ولا سيما في التعاريف، فهو يقرن المصطلح عدة مرات بحيث يشوش على القارئ.

٨. كثرة العناوين الفرعية وتداخلها وعدم مطابقتها لما يناقش تحتها من معلومات حيث يذكر عنواناً فيتحدث عن جوانب منه غير أساسيَّة ثم يذكر عرضاً

تحت عنوان آخر ما هو راجع إلى صميم العنوان السابق كما هو الحال مع التعاريف بصورة عامة **وموضوع العوامل المؤدية إلى نشأة الخرافات وعنوان وظيفية الخرافة وعنوان نشأة علم المناهج**...إلخ.

٩. ينقل ما يتعلق بأصول الفقه ولا سيما في مسالك العلّة، من كتب معاصرة مثل المعجم الفلسفي، ومناهج البحث العلمي لسامي النشار، وكذلك في إسناده الأقوال إلى الأشاعرة والمعتزلة يعتمد على المراجع نفسها، ولم يكلّف نفسه الرجوع إلى المصادر الأصلية، ولا ريب أن هذا من عيوب البحث العلمي.

١٠. عنوان الفصل السادس يخالف ما يذكره في تمهيده من أن موضوع البحث **هو منهج البحث العلمي في الطب النفسي عند ابن سينا**. ولكنه لم يتطرق إلى ابن سينا لا من قريب أو بعيد. وكذلك الفصل السابع. وفي الصفحة ٢٧٩، يقول: "وسنرى فيما بعد إلى أي مدى استطاع الرئيس ابن سينا استخدام مثل هذا المنهج – منهج المقابلة الشخصية- في التعرف على أمراض مرضاه وشكاياتهم". على الرغم من أنّه لم يتطرق مطلقاً إلى ابن سينا!؟. وكأن هناك فصلاً ساقطاً من الكتاب، أو أن المؤلف لم يراجع ما كتبه.

١١. لم يرجع المؤلف ولا إلى كتاب واحد للكندي في مبحثه الخاص عنه وعن منهجه، واكتفى عند الحديث عن الرازي بالرجوع إلى كتاب واحد فقط، وبذلك يخالف المبادئ الواجبة مراعاتها في المنهج والمنهجية التي سبق أن تحدث عنها في الفصل الأول.

١٢. يكتفي في بيان خطأ الرازي في توصيفه شرب الخمر بوصفها علاجاً لبعض المصابين بالمالينخوليا بأنه مخالف لما أثبته العلم الحديث من كون شرب الخمر ضار بالصحة وبالعقل ولا يتطرق إلى كون ذلك أولاً وقبل أن يثبت العلم الحديث ذلك مخالف للنصوص الشرعية الصريحة من أن الله لم يجعل علاجاً فيما حرمه.

ملخَّصاتُ الرَّسائل الجامعيَّة

هَيئة التَّحرير

تواصل المجلة نشر ملخصات رسائل الماجستير والدكتوراه التي أجيزت في الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا. تعريفاً للقارئ بهذه الأبحاث العلميّة وكشفاً للقضايا والموضوعات التي تعكس اهتمامات طلبة الدراسات العليا.

وفي هذا العدد نقدم ملخصات لبعض الرسائل التي أجيزت في كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية وكلية القانون.

أولاً: قسم الفقه وأصول الفقه

١- معالم وضوابط الاجتهاد عند ابن تيمية

إعداد: **علاء الدِّين حسين رحَّال**

بحث مقدَّم لنيل درجة الدكتوراه في أصول الفقه

إبريل ٢٠٠١

ملخَّص البحث

قامت الدراسة بتحليل ونقد أهم معالم الاجتهاد عند ابن تيمية بدءاً بمفهوم الاجتهاد ثم شروط المجتهد وأنواع الاجتهاد إضافة إلى فهم ابن تيمية لمقاصد الشريعة واعتراضه على حصر الضروريات في الخمس المشهورة.

تناولت الدراسة تحليل الممارسة الفقهية التطبيقية التي أجراها ابن تيمية في المعالجة الشرعية لواقع الناس من خلال فهم الأدلة الشرعية عنده، وتطبيقها على بعض الأمثلة الفقهية.

اتبع البحث المنهج التحليلي الاستنباطي باستقراء لفتاوى ابن تيمية للوصول إلى ضوابط الاجتهاد عنده لتكون منطلقاً للاجتهاد المعاصر. وقد خلصت الدراسة من خلال الأمثلة الفقهية التي تمت دراستها في هذه الرسالة إلى استنباط سبع ضوابط تُعدُّ أرضيةً لفهم الاجتهاد.

أهم النتائج التي أبرزها البحث أن منهج ابن تيمية العام يقوم على تأكيد المرجعية للنصوص (الكتاب والسنة)، وعلى شمولية هذه النصوص للأحكام كلها، وأن الفروع الفقهية مهما كثرت فإن أصولها الكلية ترجع لا محالة إلى النصوص. وقد أظهر ابن تيمية أن الأدلة المختلف فيها ليست مستقلةً في إنشاء الأحكام وهي لا تعدو ان تكون مسالك لفهم النصوص. لم يفترض ابن تيمية مقاصد أولية ينطلق منها بل جاءت المقاصد تبعاً للنصوص، وأن المقاصد أوجدتها النصوص (الأوامر والنواهي).

٢- مسالك الكشف عن مقاصد الشارع "دراسة تطبيقية في النصوص الشرعية"

إعداد: **نعمان جغيم**

بحث مقدَّم لنيل درجة الدكتوراه في أصول الفقه

مايو ٢٠٠١

ملخَّص البحث

يتناول هذا البحث أوجُهَ الاستفادة من إدراك المقاصد الشرعيَّة في استنباط الأحكام وتنزيلها في الواقع، والمسالك التي يتمُّ من خلالها التعرف على تلك المقاصد، كما عالج قضيَّة في غاية الحساسيَّة، وهي: هل مقاصد الشارع شيء آخر غير ما يفهم من منطوق ومفهوم ومعقول نصوصه؟ أم أنها لا تخرج عن إطار النصوص بمفهومها الواسع؟

وقد تناول الباحث كلَّ مسلك من مسالك الكشف عن المقاصد بالدراسة والتحليل، وبيان تطبيقاته العملية في أعمال الأصوليين والفقهاء.

وخلصت الدراسة إلى أن المقاصد الشرعيَّة تُستخلص إمَّا من ظواهر النصوص الشرعيَّة التي تكون قاطعة أو ظاهرة المعنى، فإن لم تكن النصوص بذلك الظُّهور فمن خلال الاستعانة بالقرائن الحاليَّة والمقاليَّة التي تحفُّ بها. كما يمكن أن تُستخلص المقاصد من معقول النصوص باستخدام بعض مسالك العلة التي تُوصل إلى التعرف على العلل والحِكم المقصودة من الأحكام. وفي بعض الحالات - تمَّ تفصيلها في ثنايا البحث - يمكن أن يكون سكوتُ الشارع عن إصدار حُكم في واقعة من الوقائع دالاً على مقصوده.

ويُعد الاستقراء أبرز مسلك تُستخلص من خلاله المقاصد العامَّة والكليَّة، إلاَّ أنه ليس مسلكاً مستقلاً، بل مرجعه إلى النصوص. فأصل المقصد يثبت بواحد من المسالك السَّابقة، ثمَّ يأتي الاستقراء لإثبات كليته وعمومه، والارتقاء به من رتبة الظنِّ إلى اليقين أو قريب منه.

٣- أثر العرف في فهم النصوص "قضايا المرأة نموذجاً

إعداد: **رقيَّة طه جابر**

بحث مقدَّم لنيل درجة الدكتوراه في أصول الفقه

مايو ٢٠٠١

ملخَّص البحث

يتناول هذا البحث قضية الكشف عن أثر العرف في فهم المجتهد للنصوص الشرعية المتعلقة بالمرأة. حيث أن تأثر المجتهد بالأعراف السائدة في بيئته قد يصل في بعض الأحيان حدّ منازلة مقاصد النصوص وتعاليم الشرع.

كما يتناول محاولة وضع إطار منهجي لفهم تلك النصوص من خلال استنباط بعض الضوابط والمعالم التي يمكن أن تحدد كيفية تعامل المجتهد مع النصوص دون الإخلال بمقاصدها وغاياتها. ويوظف البحث المنهج التحليلي التاريخي في استقراء تأويلات المجتهدين في مختلف العصور لبعض النصوص المتعلقة بقضايا المرأة من الميراث، الدية، الشهادة، وولاية القضاء في محاولة للكشف عن كيفية تأثر المجتهد بالأعراف السائدة. ولا يروم البحث سلوك سبيل الترجيح عند عرض التأويلات والآراء المختلفة

بقدر ما يتم التركيز فيه على تتبع وتقصي الظروف الاجتماعية المقارنة لتلك التأويلات والاجتهادات.

ومن أهم النتائج التي كشف عنها البحث، أثر الأعراف والظروف الاجتماعية المهم في تأويلات المجتهدين للنصوص، والمتمثل في إقبالهم غالباً على النصوص الشرعية برؤى مسبقة وتأويلات جاهزة مناقضة في بعض الأحيان لمقاصدها. كما أوضحت الدراسة خطورة إغفال التقييد ببعض المعالم الضرورية للتمييز بين النصوص الشرعية المطلقة والتأويلات والاجتهادات البشرية النسبية.

ومن أبرز المعالم التي كشف البحث عنها: شهادة المركز من خلال فهم النصوص وفق قواعد اللغة العربية مع الاستعانة بقواعد اللسانيات الحديثة، وردّ المتشابه منم النصوص إلى المحكم، مع مراعاة مقاصدية النصوص وضبطها، وتحديد موقع العقل من النص، وتوظيف مختلف الإمكانيات المتوافرة لتحقيق الفهم السليم للنصوص مع مراعاة عدم التكلف في التوغل فيها.

كما تبين أهمية توظيف التحليل المقارن في الفكر الديني لتجاوز العديد من الإشكاليات الناجمة عن عدم الإفادة من عثرات الآخر وتصحيح المواقف الاجتهادية القائمة على منهجيات التبرير والاعتذار، في محاولة لتجاوز تحديات الفكر الغربي، ووقف الاسترسال في الخوض في القضايا المطروحة من قِبله، والتي أضحت ديدن العديد من الآقلام المسلمة في العصر الراهن، خاصة فيما يتعلق بقضايا المرأة.

٤- القطع والظنّ في الفكر الأصولي

إعداد: **سامي محمَّد الصلاحات**

بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في أصول الفقه

مايو ٢٠٠١

ملخَّص البحث

تحاول هذه الدراسة تحديد القطع والظن عند الأصوليين، من خلال التعرف على واقعهما في الدراسات والمؤلفات الأصولية القديمة، والسبب في ذلك يعود إلى ضرورة وجود منهجية أصولية حاكمة على الاختلافات القائمة على الظنون والأوهام في عصرنا الحديث.

والباحث يعتمد على المنهج الاستقرائي التحليلي في توصيف الصورة المتشابكة بين القطع والظن في نصوص الشريعة، ثم القيام بنظرة نقدية في واقع الدراسات والآراء التي خلطت بين مرتبتي القطع والظن.

وتوصلت الدراسة إلى أن القواطع الأصولية تضمن ثبات أسس التشريع، وتحفظها من الذوبان والانصهار، وتمثل أساس الوحدة الفكرية والتشريعية للأمة المسلمة، وهي لا تتغير بتغير الأزمان والأماكن والوقائع. في حين تمثل الظنون الراجحة في الفكر الأصولي دوافع ومحفزات لمزيد من التنافس العقلي والتسابق الفكري القائم على أسس واضحة، وهذا من طبيعة التشريع الإسلامي الذي ترك منطقة كبيرة في التشريع تتسم بالمرونة استجابةً وتلبية لرغبات الاجتهاد وإعمال العقل. إضافة إلى ذلك يمكن إرجاع الكثير من الاختلافات الأصولية والفقهية إلى خلط القواطع بالظنون، وأغلب الترجيحات المعتبرة فيها قامت على تحري القطع ونبذ الظن.

كما أثبتت الدراسة أن القواطع الشرعية لا يمكن بحال من الأحوال أن تتحول إلى ظنون راجحة، أما الظن الراجح فقد يتحول إلى ظن مرجوح، وأن الآليات التي استخدمها بعض الباحثين في حق القواطع لم تنجح كالتأويل وتقديم المصلحة على النص. علاوة على ذلك، ولغياب منهجية القطع في واقع الدراسات والأفكار، تم التعامل مع بعض الأحكام الظنية كأنها قواطع مثل "الإمامة"، فأوجدت آثاراً سيئة في واقع الأمة، وفي المقابل تم التعامل مع أحكام قطعية على أنها ظنية مثل عقوبة قتل المرتد، فأوجدت هي الأخرى آثاراً سيئة في واقع الأمة المسلمة.

٥- التأصيل المقاصدي للأدلة المختلف فيها

إعداد: **غالية بوهدة**

بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في أصول الفقه

أغسطس ٢٠٠١

ملخَّص البحث

تسعى هذه الدراسة إلى بحث العلاقة بين ما يعرف بـــ"الأدلة المختلف فيها" باعتبارها تمثل جانباً مهماً في المنهجية الاجتهادية فيما لانصّ معين فيه، وبين "مقاصد الشريعة الإسلامية" باعتبارها مفاهيم أصولية معيارية في الاجتهاد.

ففي الباب الأول من هذا البحث، ومن خلال فصوله الأربعة تم بيان أهم الموضوعات التشريعية المحورية التي تقوم عليها مقاصد الشريعة الإسلامية، وبالشكل الذي انتهت إليه في تطورها على مستوى التنظير في العصر الحديث، مع إبراز ذلك بشكل يوضح مسوغ بحث علاقتها بالأدلة المختلف فيها. أما الباب الثاني فيستهدف من خلال فصوله الثلاثة بيان حقيقة مواقف علماء التشريع من الاختلاف الذي شاع حولها، وهذا من خلال تتبع مفاهيمها ونشأتها وتطورها في تاريخ تطور المنهجية التشريعية وخاصة في الاجتهاد فيما لا نص فيه، وهذا أمر خصصت له باباً كاملاً لضرورة بحثه والوقوف على حقائقه المتشعبة أحياناً والمتضاربة أحياناً أخرى، وهذا حتى يستصاغ بحثه مقاصدياً.

والباب الثالث هو بيان للعلاقة التشريعية المهمة بين ما عرف بـــ"الأدلة المختلف فيها" و "مقاصد الشريعة الإسلامية" وفق ما تقوم عليه من مفاهيم نظرية تشريعية بوصفها قواعد كلية أو أصولاً، وعلماً ونظرية، وكذلك بوصفها وسائل ومسالك في الاجتهاد، فضلاً عن بيان إمكانية تفعيل تلك الأدلة المختلف فيها انطلاقاً من علاقتها التشريعية بمقاصد الشريعة، وهذا بالاستفادة من مناهج التطور العلمي في البحث الاجتماعي المعاصر.

٦- خلاف الأصل في أصول الفقه الإسلامي

إعداد: **محمَّد بن محمَّد البشير بن الحاج سالم**

بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في أصول الفقه

نوفمبر ٢٠٠١

ملخَّص البحث

تناولت هذه الدراسة بالبحث موضوع "خلاف الأصل في أصول الفقه الإسلامي"، وفق منهج تحليلي نقدي. وسعى من خلاله الباحث إلى كشف حقيقة خلاف الأصل، ورسم معالمه وتحديد عناصره وضوابطه، والفوارق الفاصلة بين مضامينه ومضامين الأصل في التشريع.

وقد تبين من خلال ذلك أن "خلاف الأصل" في التشريع الإسلامي ليس مجرد مفهوم أصولي تكميلي تقتصر أهميته على ذكره عند تكييف بعض الفروع الفقهية

للاعتذار عن مفارقة أحكامها لنظائرها، كما تعارف على ذلك عامة الفقهاء، بل هو مسلك تشريعي قائم بذاته ينتصب قبالة مسلك تشرع الأَصل المطابق لقواعد التشريع العامة، مستوعب لكل ما هو طارئ على سبيل الاستثناء من تلك القواعد. ويندرج في دائرته من أدلة الأحكام الإجمالية كل ما يخالف نهج القواعد العامة في التشريع، بما يعني أن استحضار الفقيه المجتهد له إلى جانب استحضاره لمسلك الأصل أمر جيد مهم في تقويم اجتهاده وتسديد نظره نحو الثمرة الفقهية الأقرب إلى مراد الشارع الحكيم والمحقق لمقاصده تعالى من تشريعه.

كما اتضح من خلال الدراسة والتحقيق أن الأصوليين والفقهاء كانوا متساهلين في مدارسة متعلقات هذا الموضوع، فلم يعيروه الاهتمام الجدير بمقامه كمسلك استدلالي متضمن لأدلة أصولية تجمعها دائرة الاستثناء في التشريع، مما له أثر سلبي في تداخل مجالات أدلة الأحكام تأصيلاً وتفصيلاً، وتعتيم الفوارق الفاصلة بين أدلة الأصل وأدلة خلافه.

وقد عملت هذه الدراسة بمنهجها التحليلي النقدي على كشف بعض مظاهر ذلك التقصير، ومحاولة تصويبها من خلال استكشاف معالم مسلك خلاف الأصل وعناصره، مقابلة بمسلك الأصل وأدلته، عسى أن يسهم ذلك في تصويب حركة الاجتهاد التشريعي في هذا العصر.

٧- المناسبة بين القياس والمصلحة المرسلة

إعداد: **عصام محمَّد أبو سنينة**

بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في أصول الفقه

فبراير ٢٠٠٢

ملخَّص البحث

الاجتهاد في الشريعة الإسلامية هو عماد خلودها وصلاحيتها لكل زمان ومكان؛ ذلك أن نصوص الشريعة متناهية والوقائع غير متناهية، وغير المتناهي لا يضبطه متناهي، لذا اقتضت حكمه الله عزَّ وجلَّ أن تناط أحكام الشريعة بأوصاف مناسبة يستطيع العقل إدراكها، ويتم من ترتيب الحكم عليها حصول مقصود الشارع من

تلك الأحكام، وهذه المعقولية التشريعية هي السمة الغالبة في الأحكام الشرعية، مما يدلّ على إحكام الصلة بين العقل الإنساني والتشريع الإلهي.

هدف البحث إلى إبراز وتوضيح المعقولية التشريعية المتمثلة بالعلاقة الملائمة الرابطة بين الأحكام الشرعية والأوصاف المناسبة، ثم بيان نظر المجتهد المنصبّ على ما يُعقل من مورد النص لفهم مناسبته، والمتتبع العارف لعادة الشارع في تشريعه، والمتشوف لتحقيق غايات الشارع ومقاصده.

ولتحقيق الهدف المنشود عَمَد الباحث إلى بيان علاقة المناسبة بطرق الوصف المناسب، ومن ثَمَّ بيان دورها في عملية الاستنباط التي تقوم أساساً على إدراك الأوصاف المناسبة في الأحكام المنصوصة لضمان تحقيق المصلحة المتضمَّنة في خطاب الشارع، وذلك من خلال الاجتهاد القياسي أو الاستصلاحي، إضافة إلى بيان أثر الاختلاف في المناسبة في الأحكام والفروع الفقهية.

وقد اتضح من خلال البحث أن المناسبة تعبِّر عن النسق التشريعي العام الذي يسري في جميع الأحكام الشرعية، سواء في استنباط الأحكام أم النظر في المصالح، وبهذا شكلت المناسبة منهجاً شاملاً للتفكير التشريعي؛ حيث جعلت أحكام الشريعة متَّسمة بالانسجام والتوافق، ومرتبطة برباط مقصدي كلي جامع.

٨- النسل: دراسة مقاصدية في وسائل حفظه في ضوء تحديات الواقع المعاصر

إعداد: **فريدة زوزو**

بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في أصول الفقه

فبراير ٢٠٠٢

ملخَّص البحث

تهدف هذه الدراسة إلى معالجة موضوع "النسل" من منظور مقاصد الشريعة الإسلامية، باعتباره أحد كليات الشريعة وضروراتها الخمس؛ وذلك بالتركيز على وسائل حفظه من جانبي الإيجاد والإبقاء والاستدامة في ضوء تحديات الواقع المعاصر.

وقد اعتمدت هذه الدراسة على استقراء المصادر الأصلية التي تناولت هذا الموضوع من خلال اعتماد البحث المكتبي ثم المنهج التحليلي القائم على اعتماد المقاصد إطاراً عاماً للنظر والتحليل وفي ضوء كليات الشريعة وجزئياتها.

وقد أفرزت الدراسة عدة نتائج؛ كان أهمها: بيان مفهوم النسل وموقعه ضمن كليات الشريعة، والتأكيد على أهمية حفظه بالوسائل المشروعة من خلال تحديد وسائل إيجاده المشروعة نصاً، والمتمثلة في الزواج الشرعي، وتحديد وسائل حفظه المشروعة من جانب الإبقاء والاستدامة والتي تتمثل في حفظ النسب ورعاية وتنشئة النسل عموماً واليتيم وذي العاهة خصوصاً. وكذلك أهمية النظر في شرعية النوازل المستجدة من الوسائل، والتنبيه على الوسائل الملغاة أو غير المعتبرة شرعاً من خلال تحليل ومناقشة ما يواجه جانبي حفظ النسل في الواقع المعاصر من تحديات. فمن جانب الوجود تتمثل التحديات في تقنيات التلقيح الاصطناعي، والاستنساخ، والشذوذ الجنسي، والأنكحة الباطلة عموماً. ومن جانب الإبقاء والاستدامة تتمثل التحديات في دعاوى الإجهاض بمختلف صورها، وشيوع الفاحشة، وكثرة اللقطاء، والمؤتمرات الدولية المختلفة المتعلقة بهذا الأمر.

وبناءً عليه أكدت الدراسة أهمية بناء منهج يقوم على المقاصد لحفظ كلية النسل في وجه تحديات الواقع المعاصر.

٩- حقوق السجين في الفقه والقانون الماليزي دراسة مقارنة

إعداد: **أحمد بصري بن إبراهيم**

بحث مقدَّم لنيل درجة الماجستير في الفقه

مايو ٢٠٠١ م

ملخص البحث

تهدف هذه الدراسة إلى إلقاء الضوء على مدى انسجام حقوق السجين في الفقه الإسلامي مع حقوقه في القانون الماليزي. وقد عني الباحث ببيان مفهوم السجن وفلسفته، وتاريخه في الفقه الإسلامي والقانون الماليزي، كما حاول أن يقدم تصوراً عامًّا عن الجرائم التي تستوجب السجن في الفقه الإسلامي والقانون الماليزي.

لقد اعتمد الباحث في هذه الدراسة على منهج المقارنة والموازنة بين آراء الفقهاء القدامى والمعاصرين المبثوثة في المدونات الفقهية وآراء القانون الماليزي في مواده القانونية وشراحه في مصنفاتهم. كما استفاد من المعلومات والإحصائيات التي تحصل عليها من إدارة السجون بماليزيا.

وخلصت الدراسة إلى أن القانون الماليزي لا يختلف كثيراً عن الفقه الإسلامي من حيث توفير الحقوق الشخصية والأسرية والدينية والاقتصادية والسياسية سواء للسجناء المسلمين أو لغيرهم. وإن يكن بينهما بعض الفروقات، فإن الأمر يتعلق بالقضايا الجزئية في الحقوق الدينية، والاقتصادية، والسياسية.وهذه القضايا تتمثل في عدم الاهتمام بالواجبات الدينية، فضلاً عن انتقاص أجورهم، ونفي حق الانتخاب عن مستحقيه من السجناء.

١٠ - أثر السبب في الحكم الشرعي دراسة تحليلية أصولية

إعداد: **مجاهد بن بكر**

بحث مقدَّم لنيل درجة الماجستير في أصول الفقه

أكتوبر ٢٠٠١م

ملخَّص البحث

كانت الغاية الأساسية لنشأة علم أصول الفقه هي التعامل مع ألفاظ الشرع المتمثلة في نصوص الكتاب والسنة تعاملاً سليماً وسديداً، ومن ثَمّ حسن توظيفها وتنـزيلها في مناطاتها الصحيحة، وهذه الألفاظ والنصوص في التعبير عن الحكم الشرعي لم تكن تأخذ صورةً واحدةً، بل انطوت على صُوَرٍ وأساليب مختلفة، فقد يأتي اللفظ عاماً ويراد به الخصوص، وقد يرد خاصاً ويراد به العموم ويرد خاصاً ويراد به الخصوص ويأتي عاماً ويقصد به العموم مرة أخرى.

وقد ينـزل النص القرآني لمناسبة تشريعية من سؤال أُثير أو واقعة وقعت وقد ينـزل ابتداءً من غير سؤال أو حدوث واقعة، وكذلك الشأن بالنسبة إلى السنة النبوية.

والدراسة تحاول إلقاء الضوء على النصوص التشريعية-كتاباً وسنةً-التي جاءت بسبب سؤال سائل أو حدوث واقعة، وهي نصوص عامة في ألفاظها، وتدرسها من حيث إنَّ الحكم الشرعي يتبع اللفظ الوارد والصيغة المنـزلة أو يتبع سبب النـزول والورود؟ فتحقق في أقوال الأصوليين ومذاهبهم في ذلك وترجح ما يرجحه الدليل من أقوالهم، وهو القول بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وتركز على محورية هذه المسألة والإحاطة بخصائص اللغة والسياق المقامي للنصوص ومدى أسهامها في فهم النصوص ابتداءً وحسن التنـزيل انتهاءً، وتستعرض نماذج تطبيقية من الفروع تطعيماً وتدعيماً لما يثبته الباحث في المجال التنظيري.

وقد اعتمد الباحث في دراسته للمفردات المقدَّمة على المنهج الاستقرائي والتحليلي المقارن بحثا وراء جذور الإشكال ونشأته وتحليلاً لأقوال الأصوليين ومقارنةً فيما بينها للخروج بنتيجة واضحة في نهاية المطاف.

١١- دور المقاصد في درء التعارض في الفكر الأصولي

إعداد: **عبد السلام إسماعيل أوناغن**

بحث مقدَّم لنيل درجة الماجستير في أصول الفقه

نوفمبر ٢٠٠١م

ملخَّص البحث

تحاول هذه الدراسة تحرير القول في توظيف مقاصد الشريعة بوصفها وسيلة من وسائل درء التعارض بين الأدلة والنصوص الشرعيّة المتعارضة ظاهراً. كما تعني بتحقيق القول في إمكان تفعيل دور المقاصد في درء ذلك التعارض بين النصوص والأدلة الشرعية من غير اعتساف أو تكلّف. واعتمدت الدراسة على المنهج الاستقرائي التحليلي ، حيث قام الباحث بجمع نماذجٍ من النصوص التي تتعارض من حيث الظاهر، ثم حللها تحليلاً نصياً.

وتكمن أهمية هذه الدراسة في توضيح كيفية توظيف مقاصد الشريعة وتفعيلها، لدفع التعارض من خلال الجمع بين المتعارضين أو ترجيح ما وافق المقاصد الشرعية على ما خالفها، أو ترجيح ما يبدو أقرب إلى مقاصد الشارع على غيره، فيستأنس المجتهد بمراعاة مقصد أو حكمة تبيّنت له، للخروج من التعارض، الذي لا مخرج منه إلاّ باعتماد تلك الحكمة والتعويل عليها.

وقد أفرزت الدراسة نتائج عديدة من أهمها:

١. إنّ جمهور الأصوليين يقدمون الجمع على الترجيح، وأن أرجح الآراء في ترتيب مناهج دفع التعارض الظاهري بين الأدلة الشرعية هو أن يبدأ دفع التعارض بالجمع وهو الأولى، فإن تعذر الجمع يدفع التعارض بالترجيح، ولا حاجة بعد ذلك إلى الخطوة الباقية من النسخ والإسقاط.

٢. توظيف المقاصد في درء التعارض بين الأدلة الشرعيّة وذلك بإعادة كل من الدليلين المتعارضين إلى أصله الكلي. لأن الجزئيات راجعة في

الترجيح إلى أصلهـــا الكليّ، وأن قراءة الجزئي لا يمكن خارجاً عن الكليّ الذي يندرج تحته، كما أن قراءة الكليّ لا تكون مستقيمة وصائبة إلاّ من خـــلال قراءة جزئيـــاته التي تندرج تحته.

ثانياً: قسم الدراسات القرآنيّة والحديثيّة

التعبير القرآني والدلالات النفسية

إعداد: **عبد الله الجيوسي**

بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في الدراسات القرآنية

يناير ٢٠٠٢

ملخَّص البحث

تهدف هذه الدراسة إلى إبراز الجانب النفسي في التعبير القرآني وبيان مكانه من الإعجاز، ومن أجل الوصول إلى نتائج منسجمة مع هدف الدراسة فقد تكفلت الدراسة بالإجابة عن السؤال الذي تقوم عليه الدراسة، حيث يمكن تلخيصه بالآتي:

ما الضوابط والمعايير التي يجب مراعاتها عند تفسير القرآن من الوجهة النفسية؟ وفي معرض الإجابة عن ذلك كشفت الدراسة عن مدى حاجة المسلمين إلى مثل هذا النوع من الدراسات، وعن دورها في الميادين التطبيقية كالتربية وعلم النفس، كما كشفت الدراسة عن مدى إمكانية القيام بتحليل الشخصية الإنسانية في ضوء الهدي القرآني. قامت هذه الدراسة على منهج الاستقراء لآيات القرآن الكريم، ثم تصنيفها بما يتناسب وأغراض الدراسة ، آخذة بعين الاعتبار جهود أسلاف المسلمين في ميادين الدراسة، وحريصة في الوقت ذاته على توظيف أصدق وأدق ما توصلت إليه العلوم الحديثة في هذا المجال.

وتوصلت الدراسة في خاتمتها إلى مجموعة من النتائج، كان من أهمها:

- أن الجانب النفسي في تفسير القرآن هو الجانب الذي يناسب البشرية جميعاً، إذ لغة النفس يفهمها كل مخلوق بغض النظر عن لغته، حتى إن الإشارات تقوم مقام اللغة أحياناً.
- أبرزت هذه الدراسة ما يمكن أن يطلق عليه بالإعجاز النفسي، مبينة في الوقت ذاته على أنه لا يمكن أن يعتبر وجهاً مستقلاً، وإنما هو إعجاز يسير جنباً إلى

جنب مع الإعجاز البياني، وبالتالي فإن الدراسة قد كشفت عن الوسيلة التي يتجدد فيها وجه الإعجاز الرئيس وهو الإعجاز البياني.

- النماذج التي قدمها القرآن كانت كافية لدراسة جوانب النفس الإنسانية في أحوالها جميعاً.
- كشفت عن واقعية المنهج القرآني في معالجة أحوال النفس الإنسانية سواء منها ما اتصل بالتشريعات والتكاليف، أم ما اتصل ببيان الأحوال.
- كما خرجت الدراسة بتوصيات لطلبة العلم حيث تحاول توجيه جهود الباحثين إلى جوانب متصلة بمجال هذه الدراسة.

ثالثاً: قسم اللغة العربيّة

الحقول الدلالية للمفردات القرآنية (الماديات والمعنويات) دراسة تصنيفية دلالية

إعداد: **بريّ الحسن**

بحث مقدَّم لنيل درجة الماجستير

أغسطس ٢٠٠١م

ملخَّص البحث

يستهدف هذا البحث تيسير فهم المفردات القرآنية، وذلك بتصنيفها تصنيفاً حقلياً دلالـــياً يتناول الماديات والمعنويات. وهو يربط القارئ المسلم - وخاصة الدارسين غير العـــرب - بالمضـــمون القـــرآني من حيث المفردات والمعاني، ويثري الرصيد اللغوي بالألفـــاظ القرآنـــية. ويمد مصنفي الكتب التعليمية بموضوعات وألفاظ تسهّل عليهم تصميم المواد القرائية للدارسين المسلمين على أساس تلك الموضوعات والألفاظ.

وتكمن أهمية هذا البحث في ربطه المباشر بالقرآن الكريم من حيث ألفاظه وموضوعاته، مع إيراد الشروح المختلفة لبعض المفردات الواردة، ونعتقد أن ذلك مما يفتقر إليه كثير من القراء، ومنهم دارسو اللغة العربية. ولاشك أن كلّ دراسة تتناول جانبا من القرآن بغية تيسير فهمه لَدراسة ذات أهمية كبيرة، وهي تحقيق للخبر الرباني ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ﴾. (القمر١٧).

ويمكن تحديد ما توصل إليه هذا البحث بثلاث نقاط:

١. كثرة المفردات ذات العلاقات الدلالية الوظيفية المادية في القرآن الكريم.

٢. أن تلك المفردات ذات العلاقات الدلالية هي مفردات شائعة يكثر استعمالها في العبادات والحديث اليومي وفي برامج تعليم اللغة العربية.

٣. أن اعتماد العلاقة الدلالية في دراسة المفردات يسهّل تعليمها واستيعابها.

رابعاً: قسم العُلوم السياسيَّة

IIUM STUDENTS: AN ANALYTICAL SURVEY OF POLITICAL CULTURE

BY: ADIBAH AL-HUSNA ABDUL RAHIM
MASTER OF HUMAN SCIENCES IN POLITICAL SCIENCE
INTERNATIONAL ISLAMIC UNIVERSITY MALAYSIA
MAY ٢٠٠١

ملخَّص البحث

هذه الدّراسة تَختصُّ بدراسة الثقافة السّياسيّة للطّلابِ الذين يَدْرسون في حرم الجامعة الإسلاميّة العالميّة ماليزيا بكومبك. ترمي هذه الدّراسة إلي دراسة أربعة أبعاد سياسيّة علي النّحو الآتي:

- مستوى المعرفة السّياسيّة
- مدى استيعاب الطلاب للقضايا السياسية
- الشعور العام من قبل الطلاب نحو النِّظام السياسيِّ
- مدى تفهُّم القضايا السّياسية من منظور الإسلاميِّ

هذه الأبعادِ قَدْ رُتِّبتْ أمام خصائصِ عينة الدراسة بالتركيز علي مكوَّناتها الشخصيَّة مثل جنسهم، وجنسيَّتِهم، ومستواهم في الدّراسةِ بالجامعة، ومستوى تعليم أبويهم أو ولاة أمرهم، ثمَّ الدخلَ الشهريِّ للعائلة.

استخدمت هذه الدّراسة الاستمارات بوصفها طريقة لتجميع البياناتِ من ٢٥٠ من الطلاب من كليات الهندسة، وكليَّة الاقتصاد، وكليَّة معارف الوحي والعلوم الإنسانيَّة، وكليَّة القانون. كلَّهم قد أكملوا ملء هذه الاستمارات ثمّ ارجعتْ. كما أُجريت بعض المقابلات مع الأساتذة وذوى الاهتمام بهذا الشأن لإلقاء المزيد من الضوء حول نشأة وتطوُّرِ الجامعة.

ولقد اتضح من خلال التحليَل العلمي للاستمارات أنَّ طلاب الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا يتمتعون بمستوى متوسط من الثقافة السياسية، وأنَّه ليس هناك تلازم بين خلفيتهم العائلية وبين مستوى الثقافة السائدة في حرم الجامعة. ومن أهم العوامل

المؤثرة في تشكيل وتكوين الثقافة السياسية لطلاب الجامعة: ١. الكلية ونوعية الدراسة والتخصص. ٢. الجنسية التي ينتمي إليها الطلاب. هذا وأثبتت الدراسة أن الطالبات أظهرن - وبشكل مثير للانتباه - مستوى ثقافياً أعلى من حيث الإلمام بالثقافة السياسية مقارنةً بالطلاب. وأخيراً توصلت هذه الدّراسة أيضاً إلى أنّ أغلبية طلابِ الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا لديهم توجهٌ إسلاميٌّ يؤثر بشكلٍ خاصٍ في رؤيتهم لبعضَ القضايا السّياسيّة.

خامساً: قسم علم الاجتماع

A SOCIO-ECONOMIC STUDY OF MUSLIM WOMAN CLIENTS IN AMANAH IKHTIAR MALAYSIA (AIM) SCHEME: THE CASE OF KUALA ELANGOR MINI BRANCH.

By: NURAZZURA MOHAMAD DIAH

MASTER OF HUMAN SCIENCES IN SOCIOLOGY AND ANTHROPOLOGY

OCTOBER ٢٠٠١

ملخَّص البحث

الهـــدف الرئـــيس مـــن هـــذه الدراسة هو قياس التغييرات في الحياة الاجتماعية والاقتصادية للنساء المسلمات اللائي تعاملن مع برنامج أمانة اختيار ماليزيا(AIM) لمدة عقْـــد من الزمان. وأمانة اختيار ماليزيا (AIM) تُعدُّ وكالة تسليف مصغرة في ماليزيا هدفهـــا مساعدة الفقراء عن طريق منحهم سلفيات ميسرة وبعض الخدمات الأخرى التي تُقدم لهم. وقد اختارت الباحثة فرع كوالا سلانجور بولاية سلانجور لإجراء هذه الدراســـة، وذلك للأسباب التي سبقت الإشارةُ إليها في التقرير. وقد تمَّ اختيار عشر بيـــئات عاملة في هذا الفرع وأُجريت عليها الدراسة مع تخصيص واحدة منها لتكون محلاً لدراسة وصفية بغرض تأكيد الجودة.

وقد تم استخدام أسلوبَي (بيئة العمل) و (البحث الكتابي) في هذه الدراسة. فضلاً عـــن ذلك استخدمت الباحثة الاستمارة البحثية، والمقابلة، والملاحظة بوصفها مصادر لتجميع المعلومات بغرض عمل الدراسة الميدانية الأولية. وقد استمرت الدراسة الميدانية مـــن يوم ١٤ مايو إلى يوم ٢٦ يونيو عام ٢٠٠١م. ويُعدُّ هذا البحث في أساسه بحثاً وصفياً وتحليلياً. حيث إنه يدرس عدة نماذجَ من الأفراد موضعِ الدراسة متضمناً السيرة النفسية للفرد، ودخله، والتوفير، والاستثمار، والإنفاق، فضلاً عن مقدرة الأفراد على

اتخـــاذ القرار، والقطاع العمالي في الأسرة، والاعتزاز بالنفس، والصلاحية الشخصية للعمــــل. وقـــد تم استخدام برنامج التحليل الكومبيوتري SPSS إصدارة رقم ١٠,٠ لتحليل المعلومات المستقاة من الدراسة.

وقـــد توصلت نتائج هذا البحث إلى أنَّ هناك تغييرات معتبرة في الحياة الاقتصادية للأفـــراد الذين أجريت عليهم الدراسة، وذلك عندما قورنت أحوالهم بما استطاعوا أن يحصـــلوا علـــيه من خلال دراسة جميع المعطيات الاقتصادية أعلاه (الدخل، التوفير، الاستثمار، والإنفاق). وهذا صحيح إذا قورن بحالتهم الاقتصادية السابقة. وقد أُخذت المعلومات عن أحوالهم الاقتصادية السابقة من استمارة ٣ M التي تحتوي على معلومات شخصـــية في المجالات الاقتصادية وغير الاقتصادية والتي سبق أن عبأوا بها استمارات الطلـــب لنيل سلفية أمانة اختيار ماليزيا (AIM). وكان هناك سؤالٌ قُدِّم للأفراد الذين تمـــت دراســـتهم يتمثل في عقد مقارنة بين مكتسباتهم السابقة ومكتسباتهم الحاضرة وذلك بناءً على رأيهم الشخصي وإدراكهم الحسي.

أمـــا فـــيما يـــتعلق بمـــتغيراتهم الاجتماعية والنفسية فقد ثبت أنَّ هناك بعض الاختلافات، ففي حين بدا أن أداء الأشخاص محل الدراسة قد تطور للأفضل من حيث المهارة الشخصية فقد ظهر أن هناك تدنياً في الدرجات التي نالوها في مجال الاعـــتزاز بالـــنفس. وربمـــا يُعْزَى هذا إلى الاختلاف بين توقعهم الآني وكسبهم الحقيقي في المجال الاجتماعي والاقتصادي. أما في مجال العمال ومقدرتهم على اتخاذ القرار فإنَّ الدرجات التي أُحرزت بالنسبة لكليهما أي (الأشخاص موضع الدراسة وأزواجهـــم)، فقـــد كانت النتيجة أعلى من الدرجات التي نالها كلٌّ من الطرفين مـــنفرداً. أمـــا الدرجـــات المدمجة فإنَّ معظمها قد كان من نصيب الأفراد الذين اســـتجابوا للدراســـة. وقد ظهر أن الأشخاص الذين تمت دراستهم لديهم إدراك حسي جيد عن الأخلاق والدين والقيم.

وعموماً فإنَّ الأشخاص الذين تمت دراستهم قد اكتسبوا درجةً عاليةً من التطور في معظـــم المجـــالات التي تمت دراستها فيما عدا الاعتداد بالنفس. وعليه يمكن القول إنَّ برنامج (AIM) قد نجح في مساعدة الفقراء بأنفسهم من دائرة الفقر وذلك بتوفير هذا البرنامج للزبائن في فرع كوالا سلانجور المصغر. إلا أنه قد تبيَّن أن هناك بعض الجهات

في التقرير تحتاج إلى عناية أكثر من أجل أن يكون برنامج أمانة اختيار ماليزيا (AIM) أكثر فائدة وأكثر نجاحاً.

سادساً: كليَّة القانون

١- جرائم التعزير وأهمية عقوباتها في الفقه الإسلامي

إعداد: **سيِّد محمَّد**

بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في القانون

فبراير ٢٠٠١

ملخَّص البحث

إن الشريعة الإسلامية لم تترك من أمور الدين والدنيا شيئاً إلاَّ وبينت أحكامه من التحليل والتحريم على أحسن وجه يرام، فهي شريعة كل زمان ومكان وأناس على اختلاف أجناسهم وألوانهم ومستوياتهم. ومن الأمور التي اهتمت بها الشريعة الإسلامية سدّ أية ذريعة تؤدي إلى اختلال المجتمع وتفككه، فمنعت الجرائم وحددت لها عقوبات وذمت كل من ينوي ارتكابها. ومن الملحوظ أن الشريعة الإسلامية قد حددت عقوبات بعض الجرائم ولم تترك لأحد مجال النقص منها أو الزيادة عليها. وهذه الجرائم هي الجرائم الخطيرة لأنها تسبب في هدم مقومات كل مجتمع صالح، ومحاربة هذه الجرائم تحافظ على مقومات ذلك المجتمع. وهذه الجرائم إما أن تكون اعتداءً على النفس كالقتل العمد، أو اعتداءً على العرض كالزنا والقذف أو اعتداءً على العقل كما في شرب الخمر أو اعتداءً على المال كالسرقة وقطع الطريق، أو اعتداءً على أمن الدولة وسلامتها كالبغي، أو اعتداءً على الدين كما في الردة.

وفي مقابل هذه الجرائم هناك جرائم أخرى تسمى بجرائم التعزير، وهي غير محصورة كما هو الحال في الجرائم السابقة، ولا يمكن أيضاً تحديدها، وقد نصت الشريعة الإسلامية على بعض منها، وهو ما يعد جريمة في كل وقت وحين مثل الربا وخيانة الأمانة والرشوة والسب...إلخ. لكن لم يحدد الشارع الحكيم لهذه الجرائم عقوبات مقدرة إنما ذكر بعضاً منها وترك الاختيار لولاة الأمر في أن يحددوا لكل جريمة عقوبة مناسبة حسبما يقتضيه حال المجتمع والمجرم نفسه، بشرط أن لا تكون تلك الجريمة أو العقوبة مخالفة لمصلحة المجتمع أو النظام العام.

وإن في ترك الشارع الحكيم تعيين جرائم التعزير وعقوباتها لولاة الأمر حكمة وهي أنها تؤدي إلى مسايرة هذه الشريعة لما يتناسب مع كل عصر وبيئة هي التي دعت لعدم التعرض لتحديد الجرائم والعقوبات إلاَّ فيما سبق ذكره، وتركت باباً مفتوحاً لوضع عقوبة تعزيرية مناسبة لكل جريمة ليس فيها عقوبة مقدرة بما يتناسب مع كل عصر وبيئة، وذلك مما يؤدي إلى مسايرة الشريعة لكل زمان ومكان والتجدد الدائم والمستمر، ويعد من عوامل البقاء والتفوق والصلاحية.

ومما لا شك فيه أن بتجدد الزمان وتغيُّر الأوضاع تتغير أحوال الناس وظروفهم المعيشية، وبطبيعة الحال فإن الجرائم أيضاً تظهر بأشكال غير ما كان عليه السابقون، وقد تتغير أيضاً عقوبات هذه الجرائم بتغير الزمان وأحوال الناس. وبالإضافة إلى ما تقدم فإن موضوع التعزير يُعدُّ بالغ الأهمية لأنه يشمل الجانب الأكبر في التشريع الجنائي الإسلامي وتندرج تحته كل الجرائم التي ليس لها عقوبات مقدرة من الشارع الحكيم.

٢- Commercial Arbitration in Islamic and Civil Law

By: **Sidiqullah Bin Ahmadullah**

PHD in Law

June ٢٠٠١

ملخَّص البحث

الناس في العالم يفضلون تسوية النــزاعات عبر التحكيم بدلاً من تسويتها عبر القانون. وظهور عملية التحكيم كنتيجة للتطورات التاريخية والاجتماعية والسياسية ظاهرة مهمة في الحياة التجارية في كثير من الدول. ومن هنا قررت أطراف المعاملات في التجارة والصناعة أَنَّ أي نزاع ناجم عن تلكم المعاملات يُحلّ عبر التحكيم. ومن أجل الفعالية يضاف بنداً في العقد.

لا شكَّ أَنَّه أُلِّفت كتابات كثيرة عن المبادئ التقليدية التي وضعها فقهاء المذاهب الأربعة، وكذلك استمرارية عملية البحث عن تكييف المبادئ التقليدية لتتناسب مع الأحداث والمستجدات؛ ولكن التقدم في التجارة في السنوات الأخيرة في العالم الإسلامي أظهر ضعف تلك المنهجية، وأبز كذلك ضرورة تطوير بنود قانونية في إطار إسلامي تتناسب مع الواقع التجاري الراهن.

وعبر نظام التحكيم يمكن تسوية القضية المتنازع عليها في فترة زمنية قصيرة وبدون دعاية وإمكانية الرجوع إلى المحكمة إذا دعت الضرورة إلى ذلك.

وفي النهاية وبعد المقارنة بين النظريتين، أي النظرة الإسلامية في التحكيم والنظرة المدنية (الوضعية) يمكن استنتاج النظرة التي تكون مناسبة ومعقولة بالنسبة إلى التأثير والسرعة وتقصير الإنفاق في تسوية النزاعات.

فالمناقشة تهدف إلى اقتراح النظام الأعدل والمفهوم الذي يمكن أن تتبناه أطراف النزاع بغضِّ النظر عن العقيدة والقومية والنظام القانوني. هذه المثالية تضع في الاعتبار محاسن التحكيم من الخصوصية والبساطة والسرعة والحيلولة دون تورط في الرسميات.

٣- Rights and Duties in Shari'ah and Common Law

By: **Mohammad Tahir Haji Mohammad**
PHD in Law
July ٢٠٠١

ملخَّص البحث

إن الهدف الرئيس من هذه الدراسة هو الإجابة عن السؤال التالي: هل تقرّ الشريعة الإسلامية الحقوق الفردية أم أنها مجرد نظام يقوم على الواجبات؟ فالإجابة عن هذا السؤال أجريت تحقيقات في مختلف كتب الفقهاء المتقدمين والمعاصرين من المذاهب الفقهية الخمسة. كما أنه تمت دراسة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية حسب معانيها الصريحة وغير الصريحة مع دلالتها التطبيقية على فكرة البحث. أما عند اختلاف الآراء فقد تؤوَّل أو يتم ذكرها ونقدها. كما تمت الإشارة إلى آراء الفقهاء الغربيين خلال القرنين الأخيرين، إلاَّ أن هذه الإشارات تعتبر إسمية.

وتستبعد الدراسة بعض الآراء المغلوطة الشائعة حول الشريعة وتؤكد وجود نظرية حول الحقوق والواجبات الفردية في الشريعة الإسلامية، كما تسعى الدراسة إلى بيان العلاقة بين فكرة "الحكم الشرعي" و "الحقوق" أو "الواجبات". وقد اعتمدت بعض القيم الأساسية الأولوية والثانوية التي أفرزتها الشريعة كأساس لمسألة الحقوق والواجبات، كما تمثل هذه المبادئ الحجج الفقهية في الوقت نفسه. وبينت الدراسة أن النفع العام أو المصلحة

الفردية يتوقف وجود أحدهما على وجود الآخر. ولذا فإنه في بعض الحالات تطغى المصلحة العامة على الحق الفردي بينما في حالات أخرى يجب على المجتمع مراعاة الحقوق الفردية. فالموازنة بين هذه المصالح المتعارضة تمثل قوة الفقه الإسلامي وقدرته الحيوية على إنشاء حقوق وواجبات جديدة.

كما أظهرت الدراسة أن الحق قد يكون مصلحة وسلطة في الوقت نفسه أو أحدهما فقط، إلاَّ أن المصالح وحدها تمثل جوهر حقوق الله وحقوق العباد. فالمصلحة في هذه الدراسة تعني الحقوق الفردية والجماعية معاً وتشمل الأشياء العينية والحقوق المجردة. ويستخدم لفظ الحق كلفظ عام للتعبير عن مفاهيم عدة كالملكية أو التخصيص بالشيء، والدعوى، والإباحة، والحرية، والقوة، والسلطة، والحصانة والمناعة. وقد ينظر إلى هذه المبادئ والمفاهيم من زاوية العلاقة بين الأفراد فيما بينهم أو العلاقة بين العبد وربه، وبين الفرد والدولة، وكمفاهيم متداخلة حول الحقوق والمصالح الكاملة أو الناقصة، المحمية أو غير المحمية. ومن خلال هذه النظرة فإن مبدأ الحرية والإباحة يعتبر مبدءاً محمياً في أغلب الأحيان. كما تؤكد الدراسة أن بعض الحقوق الأساسية والمهمة تتم حمايتها من خلال بعض الواجباتالأولية والثانوية. ولذا فقد تم دراسة مفهوم الواجب من خلال منظور الإكراه والطاعة بمثابة الركائز الأساسية مدعومة بالإيمان والجزاء. كما اقتضى ذلك دراسة التصانيف والتقسيمات المختلفة للحقوق والواجبات والعلاقة بينهما. كما أن دراسة متأنية لهذا الموضوع تقودنا إلى مناقشة نظريات التلازم بين الحقوق والواجبات كفكرة الازدواجية أو الثنائية، او تلازم المطلق والمقيد.

ندوة "أدب الحج" في مكة المكرمة

٤-٦ ذو الحجة ١٦/١٤٢٢-١٨ فبراير ٢٠٠٢

محمّد الطّاهر الميساوي*

تمهيد

تسعى وزارة الحج بالمملكة العربية السعودية وبتوجيه من وزيرها السيد إياد بن أمين مدني إلى إضفاء أبعاد ثقافية وفكرية على موسم الحج تكمل وتزكي المنافع التي يشهدها الحاج فضلاً عن أداء المناسك والشعائر. وتتمثل هذه الأبعاد التي تحرص الوزارة عامة والوزير شخصياً على ترسخيها وجعلها تقليداً ثابتاً متصلاً في إقامة ندوة سنوية إبان هذا الموسم الروحي الكوني الذي تشد له الرحال من ركن من كل فجٍّ عميق. ويُدعى للمشاركة في هذه الندوة بتقديم البحوث والمناقشة مفكرون مسلمون من بقاع العالم المختلفة ليتدارسوا موضوعاً معين ذي صلة بالحج شعائر وتاريخاً وثقافة، وذلك بغرض تعميق الوعي الثقافي والإدراك الفكري لدى المسلمين للأبعاد التوحيدية الحضارية الشاملة التي ينطوي عليها الحج والتي تمس الجوانب المختلفة لحياة المسلمين أفراداً ومجتمعات.

عقدت الندوة لأول مرة في موسم الحج لعام ١٤٢١هـ بمكة المكرمة تحت عنوان "التعارف الثقافي من خلال موسم الحج". أما انعقادها الثاني في موسم حج سنة

* محاضر بقسم الفقه وأصول الفقه – الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

١٤٢٢ فقد كان تحت عنوان "أدب الحج" لمدة ثلاثة أيام من ٤ إلى ٦ من ذي الحجة الموافق ١٦-١٨ فبراير ٢٠٠٢. وقد شارك في الندوة أكثر من أربعين شخصاً جاؤوا من بلدان مختلفة: من المغرب ومصر والأردن وإيران وباكستان واستراليا وكينيا ونيجيريا ولبنان وسوريا وتونس والجزائر والمملكة المتحدة والسودان وقطر وماليزيا وأندونيسيا وجنوب أفريقيا وغيرها من البلدان، فضلاً عن البلد المضيف. وقد استضافتهم جميعاً وزارة الحج ويسرت لهم ظروفاً مناسبة لأداء المناسك والشعائر وزيارة المدينة المنورة. ولم تقتصر المشاركة على الرجال كما قد يتبادر إلى الذهن، بل كان للمرأة حضورها الواضح في الندوة ليس فقط بوصفها مستمعة من وراء حجاب، وإنما بوصفها مشاركة في تقديم البحوث وفي المناقشات.

وربما أوحى عنوانُ الندوة بتناول البحوث المقدمة فيها وشمولها فنونَ الأدب بمعناه الاصطلاحي، بحيث يدخل فيها دراسةُ ما كُتِب عن الحج من شعر وقصة ورواية ورحلة ومسرح. إلا أن واقع البحوث التي قدمت يفيد غير ذلك، إذ الشعر والرحلة هما اللذان استحوذا على اهتمام الباحثين مع غلبة واضحة للنمط الثاني، أي الرحلة. وقد كان هذا التضييق لنطاق أدب الحج موضعَ ملاحظة ناقدة من وزير الحج في كلمته في الجلسة الافتتاحية للندوة.

وأيّاً ما كان الأمر يمكن تصنيف بحوث الندوة إلى مجموعتين أساسيتين تبعاً للفنين المذكورين سابقاً - الرحلة والشعر. وقد اشتملت المجموعة الأولى على عشرة بحوث يمكن تقسيمها هي الأخرى ستة أقسام حسب المناطق التي ينتمي إليها كاتب الرحلة. فعن شمال أفريقيا قدم الدكتور سعيد بنسعيد العلوي (الرئيس بالنيابةلجامعة محمد الخامس بالرباط) دراسة عن رحلة الشيخ محمد الحجوي الثعالبي الذي شغل منصب وزارة الأوقاف بالمغرب خلال الثلاثينيات من القرن العشرين فضلاً عن أنه كان من كبار علمائه في القرن ذاته، كما قدم الشيخ محمد الأمين البزاز دراسة عن "ظروف النقل البحري والحجر الصحي في أدب الحج المغربي خلال القرن التاسع عشر" مقتصرين بذلك على المغرب الأقصى.

أما عن أفريقيا فقد قدم الدكتور حامد بوبوي (من جامعة أحمدو بلو بنيجيريا) بحثاً عن رحلتي حج كل من مانسا موسى سلطان مالي (١٣٠٧-١٣٣٢م) وأسكيا محمد ملك السنغاي (١٤٩٢-١٥٢٧م) حيث وصفهما بالملحمة اعتباراً لما رافقهما من

مظاهر استعراض القوة والجاه طوال المسير ذهاباً وإيابا. وعن أندونيسا قدم الدكتور سوهرين محمد صولحين (من الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا) بحثاً عن انطباعات عدد من الحجاج الأندونيسيين ورؤاهم حول تجاربهم في رحلة الحج فيما كتبوه من كتب أو مقالات. أما السيد علي قاضي عسكر (ممثل إيران في منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة) فقد خصص بحثه للمشكلات التي يعانيها الحجاج كما جرى تصويرها في كتب الرحالة الإيرانيين.

ومن ناحيته قدَّم الد كتور أحمد عبد الرحيم نصر (الأستاذ بقسم علم الاجتماع بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا) بحثاً عن رحلة الأميرة الهندية نواب سكندر إلى البقاع المقدسة سنة ١٨٦٤ تلك الرحلة التي قدمتها في شكل تقرير إلى الملكة فكتوريا، ملكة بريطانيا. ورصد الدكتور يوسف حسن العارف (مدير إدارة الثقافة والمكتبات بإدارة التعليم بجدة - المملكة العربية السعودية) عدداً من رحلات الحج في المشرق الغربي من أوائل القرن الثالث عشر حتى العقد السادس من القرن الرابع عشر للهجرة، وهي رحلات أغلبها من مصر الشام واليمن. وعن تركيا استمع المشاركون في الندوة إلى عرض بحث أعده الدكتور إحسان فضلي أوغلو، وقرأه نيابة عنه الدكتور أبو بكر باقادر أستاذ الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع بجامعة الملك عبد العزيز بجدة والمستشار الثقافي لوزير الحج والمنسق لأعمال الندوة إعداداً وتنظيماً.

الرحلات التي استعرضتها البحوث المشار إليها كان أصحابها ينتمون تقليداً وتاريخاً إلى أوساط أو مجتمعات إسلامية. وهي - بما تشتمل عليه من معلومات وانطباعات وتعليقات بل وخواطر - تمثل مصدراً تاريخيّاً مهمّاً وثريّاً ومورداً خصباً للدراسة الاجتماعية والثقافية والسياسية والجغرافية لأطوار مختلفة من أطوار تاريخ المسلمين ولمناطق متنوعة من عالم الإسلام، فضلاً عن البعد الروحي والفكري الذي يسمها بصورة عامة. ويمكن القول بناءً على ما جرى تقديمه في الندوة إن المادة التي يوفرها هذا النمط من الإنتاج الأدبي ما تزال بكراً من حيث الدراسة والتحليل العلمي الناقد الذي يقربها ويسيغها لجمهور القراء بما يجعلها تسهم في بناء ثقافة الإنسان المسلم وفي ثقافة الأمة عموما.

وفي إطار أدب الرحلة هذا لم يكن العالَم غير المسلم غائباً، فقد قدمت ثلاثة بحوث عن رحلات أشخاص لا ينتمون إلى بلاد الإسلام بحدودها التاريخية التقليدية. وفي هذا

الإطار استعرض الدكتور عبد الله عقيل عنقاري أربع رحلات واحدة قام بها مواطن إيطالي في مطلع القرن العاشر/السادس عشر، ورحلتان قام بهما مواطنان إنجليزيان واحدة في نهاية القرن الحادي عشر/السابع عشر والأخرى في أوائل القرن الرابع عشر/القرن العشرين. أما الرحلة الرابعة فأداها مواطن أسباني أوائل القرن الثالث عشر/القرن العشرين. وقد تنوعت وتباينت دوافع هذه الرحلات وأغراضها بين حب المغامرة والاطلاع والسعي إلى اكتشاف السر الذي يجعل المسلمين يحرصون على الوفود سنوياً إلى مكة في واد غير ذي زرع. وقد تمكن هؤلاء الرحالة جميعاً من أداء رحلاتهم والدخول إلى مكة بعد أن تنكروا وظهروا في مظهر أشخاص مسلمين من إتقان للعربية وأداء لبعض شعائر الإسلام، بل إن منهم من انتحل لنفسه نسباً إسلاميّاً ألحقه بالعباس بن عبد المطلب رضي الله عنه.

وعن فرنسا قدم الدكتور محمد خير البقاعي (من جامعة الملك سعود بالمملكة العربية السعودية) قراءة في كتاب الدبلوماسي والرحالة والمصور الفرنسي جيل جرفيه كورتلمون "رحلتي إلى مكة المكرمة"، وهي رحلة تمت في أواخر القرن التاسع عشر. وتتميز هذه الرحلة عن الرحلات الأوروبية السابقة بكون صاحبها كان قد اعتنق الإسلام على الرغم من الظروف التي أحاطت بها حيث كانت الإدارة الاستعمارية في الجزائر التي بدأت منها الرحلة تسعى للاستفادة منها لحساباتها الجاسوسية والسياسية. وأخيراً قدمت الأستاذة يوكو (سارة) تاكاهاشي عرضاً لأربع رحلات حج من اليابان كان القائمون بها من المعتنقين للإسلام، وقد كانت أول رحلة حج يابانية سنة ١٩١٢ . ومن طرائف هذه الرحلة لأول حاج ياباني - وقد كان اسمه عمر ياماوكا - أنه كان يسأل مرافقه أثناء أداء مناسك الحج عن محلّ صنم الكعبة.

وقبل الانتقال إلى المجموعة الثانية من بحوث الندوة، تجدر الملاحظة أنه كان هناك إغفال ليس له ما يسوغه - في نظر كاتب هذا التقرير - لأدب الرحلة الحجية الذي أنتجه أوروبيون مسلمون في القرن العشرين بعضهم ما زال على قيد الحياة، وقد تميزيت كتابتهم بألق روحي وفكري قد لا نجده في كثير من رحلات المسلمين ذوي الانتماء التاريخي للإسلام. ويمكن الإشارة على سبيل التمثيل لا الحصر إلى ما كتبه محمد أسد وأحمد دنفر ومراد هوفمان. والملاحظة الثانية في هذا السياق تتمثل في عدم

مشاركة باحثين مسلمين غربيين - أوروبيين وأمريكان - كان يمكن أن يقدموا دراسات مفيدة في موضوع رحلة الحج هذه.

ولننتقل الآن إلى المجموعة الثانية من بحوث الندوة، تلك التي اختصت بفن الشعر من أدب الحج. قُدمت في هذا الإطار خمسة بحوث منها ما هو خاص أي تناول الموضوع من خلال شاعر معين، ومنها ما غير ذلك بحيث سعى إلى استيعاب مرحلة معينة أو عصر محدد متتبعاً ما أنتج من شعر عن الحج في أبعاده المختلفة. وفي هذا الصنف الأخير تندرج بحوث كل من الأساتذة الدكتور إبراهيم بن عبد العزيز الجميح (من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة الملك عبد العزيز بجدة) والدكتور محمد بكاري (من قسم اللغة الإنجليزية وأدبها بجامعة الفاتح بإستانبول) والدكتور سمير عبد الحميد إبراهيم (أستاذ اللغات الشرقية وآدابها بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض). فالبحث الأول استعرض فيه كاتبه بصورة خاصة تطور أدب الحج في الحجاز شعراً ونثراً من العهد النبوي حتى نهاية العصر الأموي، ساعيّاً إلى تلمس ما يعكسه ذلك الأدب من تحولات في الثقافة والسياسة والمجتمع.

أما البحث الثاني فقد رصد التجليات الفكرية والثقافية لتجربة الحج في الأدب السواحلي (أي باللغة السواحلية) في بلدان القرن الأفريقي وما كان لذلك من أثر في ترسيخ الثقافة الإسلامية وتوطيد الأواصر الاجتماعية بين مسلمي تلك البلدان. وفي البحث الثالث كانت للمشاركين في الندوة سياحةٌ مع بعض الشعراء من شبه القارة الهندية باللغتين الفارسية والأردية.

أما الصنف الأول من بحوث هذه المجموعة الذي التزم بدراسة شاعر معين فيشتمل على بحثين، أحدهما للدكتور محمد رجب النجار (من كلية الآداب بجامعة الكويت) الذي اهتم بدراسة القصيد النبوي عند الإمام جمال الدين الصرصري (المتوفى سنة ٦٥٦ /١٢٥٠) محاولاً استجلاء ما تنطوي عليه أشعاره من تصوير لأوضاع الواقع السياسي والروحي والثقافي والاجتماعي والخلقي الذي كان سائداً في عصره ومبرزاً ما عبر عنه من رؤى ناقدة لذلك الواقع ومن مواقف رافضة له. أما البحث الثاني فكان بقلم الدكتور مروان قباني (من لبنان) الذي ركز على شعر الشيخ عبد الغني النابلسي الذي ضمنه كتابه "الحقيقة والمجاز في الرحلة إلى بلاد الشام ومصر والحجاز"، وهو شعر فاضت به نفس الشيخ أثناء زيارته للحرمين الشريفين بمكة وطيبة.

أما البحثان اللذان لم يجر تصنيفهما في أي من المجموعات السابقة فكان أولهما من إعداد الدكتور سليمان عبد الغني مالكي (من السعودية) بينما كان ثانيهما من إعداد الأستاذ حسين محمد بافقيه والدكتور أبي بكر أحمد باقادر (وكلاهما من السعودية أيضاً). اهتم البحث الأول بدراسة الأثر الثقافي والعلمي للحج زمنَ سلاطين المماليك مبرزاً بصورة خاصة فرص التواصل والتبادل بين العلماء التي تتيحها رحلة الحج وما يتم فيها من إجازات علمية في مختلف فروع المعرفة الإسلامية وخاصة في الفقه والحديث.

أما البحث الثاني فقد حاول كاتباه أن ينظرا إلى تجربة الحج من خلال عيون أهل مكة والمدينة وما يتركه اختلاطهم بأفواج الحجيج القادة من كل فج عميق من آثار بعيدة المدى في أوضاعهم الاجتماعية والثقافية بل والاقتصادية من حيث كون الحج موسماً تنتعش فيه حياتهم وتنشط حركتهم على نحو يكسر الرتابة التي يعيشونها في باقي شهور السنة.

وبهذا تكون الندوة قد ناقشت ثمانية عشرة بحثاً خلال سبع جلسات. أما الجلسة الثامنة فقد كانت في شكل مائدة مستديرة ناقش فيها المشاركون الأفاق المستقبلية لأدب الحج من خلال تقويم عام لما قُدم في الندوة من بحوث وما جرى فيها من مناقشات. ثم ختمت الندوة بحفل حضره وزير الحج وتليت فيه توصيات الندوة التي قرأها الدكتور محمود عايد الرشدان (من كلية التربية بجامعة الزرقاء بالأردن). وقد استمع الحضور فضلاً عن ذلك إلى كلمتين أُلقيتا باسم المشاركين، واحدة ألقاها باسم الرجال الدكتور عبد السلام العبادي (وزير الأوقاف الأسبق بالأردن) والثانية ألقتها باسم النساء الدكتورة محبوبة مرشاوي بن نصر، كما تليت في الحفل تقارير عن الجلسات المختلفة.

ولعل من أهم التوصيات التي تجدر الإشارة إليها في خاتمة هذا التقرير تلك الخاصة بتأطير مجلة الحج التي تصدرها الوزارة شكلاً ومضموناً والحرص على جعلها مجلة إسلامية عالمية عاكسة لهموم المسلمين في مختلف بقاع الدنيا ومزكية لأبعاد الحج التوحيدية في مجالات الفكر والثقافة والاجتماع.

دعوة للكتابة والمشاركة

في دراسة "الانتقال إلى الديمقراطيّة"

اللقاء السنوي الثاني عشر: أكسفورد ٢٠٠٣/٨/٣١

في سياق متابعته للجوانب المؤثّرة على العمليّة الديمقرطيّة، ينوي مشروع دراسات الديمقراطيّة في البلدان العربيّة الذي يتّخذُ من أكسفورد مقرّاً له أن يتناول بالدّراسة والمناقشة **"مداخل الانتقال إلى الديمقراطيّة"** موضوعاً للقاء السنويّ الثّاني عشر الذي سوف يُعقَدُ يوم **السبت ٢٠٠٣/٨/٣١** في كليّة **سانت كاثرن** بجامعة أكسفورد.

ويدعو المشروع كافّة المهتمين بالموضوع للمشاركة فيه من المقيمين في بريطانيا وزوّارها وأصدقاء المشروع الذين يؤقتون مرورهم على نفقتهم الخاصة بموعد انعقاد اللقاء السنوي، إضافةً إلى أن المشروع يستكتب المتطوّعين من الباحثين المعنيين بقضية الانتقال إلى الديمقراطيّة والراغبين في المشاركة في الكتاب الذي سوف يُصدَرُ لاحقاً حول "مداخل الانتقال إلى الديمقراطيّة في البلاد العربيّة".

وتغطي الدراسة المحاور الرئيسيّة الآتية:

أولاً: التجارب العربيّة والإسلاميّة الحديثة في الانتقال إلى الديمقراطيّة، ويمكن تناول تجارب دول بعينها بصرف النظر عن استمرار التجربة أو نجاحها، كما يمكن أن يكون التناول في شكل تحليل تاريخيّ مقارن لتجارب الانتقال والمداخل الحاسمة التي تمَّ من خلالها الانتقال من الحكم المطلق والشمولي الذي يقوم على الغلبة والوصاية إلى نظام حكم ديمقراطي في أيّ مجموعة من الدول وفي أيّ فترة زمنيّة.

ثانياً: التعرُّف على مداخل الانتقال الحاسمة التي أدَّت بدول أوروبا الجنوبيّة (اليونان وإسبانيا والبرتغال) ودول أوروبا الشرقيّة إلى الديمقراطيّة. وكذلك العناية بشكل خاص بمداخل الانتقال التي سلكتها دول العالم الثالث في أمريكا اللاتينيّة وآسيا وأفريقيا.

ثالثاً: التفكير بمداخل حاسمة يمكن أن تساعد الدول العربيّة بشكل عام أو كل دولة منها على الانتقال إلى الديمقراطيّة.

ويُرحِّب المشروع بالباحثين والمفكرين الراغبين في تقديم دراسات أو المشاركة في التعقيب على ما سيقدم من دراسات وبحوث بصرف النظر عن إمكانيَّة حضورهم اللقاء، ويرجوهم الاتصال بمنسق اللقاء: **الدكتور رغيد الصلح.**

Dr. Raghid Elsolh. Wentworth Road, Oxford OX 2 7TH UK
Fax: 044- 1865-514250
dr_alkuwari@hotmail.com & raghid_elsolh@consultant.com